Carl Gustav Jung

Psychologia kundalini-jogi.

Według notatek z seminariów (1932)

Publikowana w Psychologii kundalini-jogi pełna wersja seminariów Carla Gustava Junga z 12, 19 i 26 października a także jego wykład wygłoszony 2 listopada 1932 roku, bazuje na tekście pierwszego wydania zredagowanym przez Mary Foote. Zamieszczamy też wykład Jakoba Wilhelma Hauera wygłoszony na zakończenie seminarium angielskiego w obecności Carla Gustava Junga, który tworzy pomost do jego wystąpień. Poza tym w niniejszym tomie znajdują się komentarze Junga do wykładów Hauera oraz streszczenie wygłoszonego przezeń w 1930 roku wykładu poświęconego „paralelom indyjskim" opublikowanego w zbiorze Bericht über das deutsche Seminar von C.G. Jung, 6-11. Oktober in Küsnacht-Zürich. W apendyksie do książki znajduje się dokonany przez Johna Woodroffe'a przekład Satćakranirupany — tekstu tantrycznego, do którego odnosili się w swych komentarzach obaj prelegenci.

Opracował Sonu Shamdasani
Przełożył Robrert Reszke

Sonu Shamdasani

Wprowadzenie: Junga podróż na Wschód cz. 1

26 stycznia 1930 roku. W całych Indiach zgromadzenia ludowe składają przysięgę zaczynającą się od słów:

Wierzymy, że Naród Indyjski, jak każdy naród, ma żywotne prawo być wolny, cieszyć się owocami swej pracy i dysponować środkami niezbędnymi do życia, rozwijać się bez żadnych ograniczeń. Wierzymy również, że Naród ten w sytuacji, gdy obcy rząd pozbawia go jego opraw i czyni przedmiotem ucisku, ma prawo zmienić lub odrzucić tę formę rządu. Rząd brytyjski nie tylko pozbawił Naród Indyjski wolności, lecz także upokorzył rzesze ludu, czyniąc je przedmiotem wyzysku, doprowadzając je do upadku ekonomicznego, politycznego, kulturowego i duchowego. Wierzymy zatem, że Indie powinny zerwać wszelkie związki z Wielką Brytanią i zdobyć Purna Svarai lub pełną niepodległość[1].

Pojawiło się wezwanie do nieposłuszeństwa obywatelskiego. Gandhi wyruszył w Marsz Solny, Nehru znalazł się w więzieniu.

Monachium, 30 maja 1930 roku. Echo tych dramatycznych wydarzeń słyszymy w przemówieniu Carla Gustava Junga wygłoszonym w trakcie uroczystości żałobnych po śmierci jego przyjaciela, sinologa Richarda Wilhelma:

Spójrzmy na Wschód: to właśnie tam spełnia się przemożny los... Na płaszczyźnie politycznej pokonaliśmy Wschód. Ale wiecie, co się stało, gdy Rzym politycznie podporządkował sobie ziemie Bliskiego Wschodu? Duch Wschodu zamieszkał w Rzymie. Mitra został bogiem legionów... Czyż nie jest niemożliwe, że i dziś dane nam będzie obserwować podobny proces, czyż nie jest prawdopodobne, że wykazaliśmy się podobną ślepotą jak wykształceni Rzymianie, ze zdumieniem potrząsający głowami nad chrześcijańskim zabobonem?... wiem, że w naszej nieświadomości aż roi się od wschodnich symboli. Duch Wschodu istotnie stoi ante portas... Wydaje mi się na przykład, że fakt, iż Wilhelm i indolog Hauer zostali zaproszeni do wygłoszenia referatów na tegorocznym Niemieckim Kongresie Psychoterapeutycznym, to nader doniosły znak czasu[2]. Pomyślmy tylko, co to znaczy, jeśli praktykujący lekarz, który całkiem bezpośrednio ma do czynienia z cierpiącym, przeto wrażliwym człowiekiem, próbuje wczuć się we wschodnie systemy terapeutyczne[3].

Owo wspaniale porównanie obejmuje to, co Jung uważał za epokowe pod względem politycznym i kulturalnym znaczenie oddziaływania myśli Wschodu na psychologię Zachodu — porównanie to tworzy ramy jego konfrontacji z kundalini-jogą.

W latach sześćdziesiątych XX wieku Carl Gustav Jung stał się guru ruchu New Age, ci zaś, którzy odbywali wówczas wyprawy do Indii, widzieli w nim swego przodka. Przyczyną tego stanu rzeczy było zaangażowanie się Junga w prace nad badaniem, popularyzacją i stworzeniem współczesnej interpretacji psychologicznej idei Wschodu. Jego zainteresowanie tą problematyką oraz fakt, iż wiele jego myśli zostało przyswojonych przez nurty kontrkultury, doprowadziło jednak do powstania sytuacji, w której wielu przeciwników Junga znajdowało potwierdzenie poglądu, iż cała jego psychologia jest wykwitem mistycznego obskurantyzmu.

Joga i nowa psychologia

W tym samym czasie, gdy rodziła się psychologia głębi, zaczęły się pojawiać przekłady tekstów jogi[4]. I w jednym, i w drugim wypadku Zachód miał do czynienia z egzotycznymi nowalijkami. Guru i jogini, którzy właśnie zaczęli się pojawiać na Zachodzie, konkurowali z psychoterapeutami, adresując swą propozycję do podobnej klienteli, poszukującej rad innych od tych, jakie mogła im dać zachodnia filozofia, religia i medycyna, toteż porównywanie obu

tych zjawisk przez potencjalnych klientów wcale nie wydawało się zaskakujące. Co prawda istniała już wówczas bogata literatura komparatystyczna na temat wschodniego i zachodniego świata idei[5], lecz pojawienie się psychologii głębi wprowadziło nowe, wielce obiecujące metody porównawcze. Psychologie głębi próbowały bowiem uwolnić się od jałowych ograniczeń myślenia Zachodu, wytyczały mapy doświadczenia wewnętrznego, bazując na możliwościach przemiany za sprawą stosowanych przez siebie metod terapeutycznych. Wydawało się, że i teksty jogiczne wykazują podobną skłonność do upodobnienia „teorii" i „praktyki", tym bardziej zaś wydawało się to cenne, że owe teksty powstały niezależnie od różnorodnych uwarunkowań myślenia zachodniego. Także inicjacyjna struktura instytucji psychoterapeutycznych pozwalała ulokować ich organizację społeczną w pobliżu praktykowania jogi — w ten sposób otwierała się możliwość powołania do życia nowej formy psychologii porównawczej.
Już w 1912 roku w pracy Wandlungen und Symbole der Libido Jung przedstawił próby psychologicznej interpretacji fragmentów upaniszad[6]. Powstały w ten sposób możliwości porównywania praktyki psychoanalitycznej i praktyki medytacji jogicznej. Prawdopodobnie pierwszą tego rodzaju próbę podjął jednak F.I. Winter w swej pracy pt. The Yoga and Psychoanalysis[7], zestawiając systemy Freuda i Junga z Joga-sutrą Patańdżalego. Jeszcze zanim Jung zajął się tą problematyką, jego prace porównywano z jogą — owe „nowe tory psychologii"[8], które próbował pokazać światu w chwili, gdy zrezygnował ze stanowiska prezesa Międzynarodowego Stowarzyszenia Psychoanalitycznego, wydawały się nader interesujące, jeśli chodzi o możliwość odnalezienia tego, co łączy perspektywę Wschodu i Zachodu.
Informacja o kontaktach Junga z myślą Wschodu byłaby niepełna, gdybyśmy nie wspomnieli tutaj o Hermannie hr. Keyserlingu oraz jego Szkole Mądrości w Darmstadt, dzięki której Jung miał możliwość dostępu do środowiska akademickiego niezbędnego do prowadzenia własnych badań. Keyserling zajmował się jogą w swej książce pt. Reisetagebuch eines Philosophen — dziele bardzo wówczas cenionym. Twierdził on, że nowe metody psychologiczne to tak naprawdę ponowne odkrywanie tego, o czym wiedzieli już dawni Hindusi:
...a jednak mądrość indyjska jako całość jest najgłębszą znaną nam formą wglądu... Im dalej idziemy, tym bliższe są nasze poglądy mądrościom indyjskim. Studia psychologiczne, formułując swe poglądy w ciągle jeszcze tak niedostatecznych teoriach, krok po kroku potwierdzają trafność dawnej psychologii indyjskiej[9].
Cechą charakterystyczną ujęcia Keyserlinga jest to, że traktował on jogę jako system psychologiczny górujący nad wszystkimi systemami tego rodzaju wypracowanymi przez Zachód:
Metodę treningu prowadzącego do poszerzenia i pogłębienia świadomości wypracowali przede wszystkim Hindusi... Wśród różnych dróg urzeczywistnienia samego siebie joga... wydaje się najdonioślejsza[10].
Niektóre fragmenty jego charakterystyki różnic między Wschodem i Zachodem przypominają to, co na ten temat napisał Jung — weźmy chociażby pod uwagę następujący fragment:
Tym, co pierwotne, Hindusowi wydaje się to, co psychiczne — jest to dla niego coś znacznie bardziej realnego niż fizyczny aspekt rzeczy[11].
Na początku lat dwudziestych spotkał Jung w Darmstadt także sinologa Richarda Wilhelma. Dzięki podjętej przez nich w 1928 roku współpracy nad wydaniem chińskiego traktatu alchemicznego pt. Tajemnica Złotego Kwiatu Jung otrzymał narzędzie umożliwiające mu przeprowadzenie porównania typów myślenia Wschodu i Zachodu[12]. Jung (który nie znał sanskrytu) podjął później współpracę z innymi uczonymi tej miary co Heinrich Zimmer, Walter Evans-Wentz, Daisetz Teitaro Suzuki oraz — fakt ważny przede wszystkim ze

względu na publikowany w niniejszym tomie tekst — z Jakobem Wilhelmem Hauerem. Za życia Junga byli to najwybitniejsi komentatorzy idei wschodnich[13].
Porównanie jogi i psychoanalizy pogłębił przyjaciel Hermanna Keyserlinga, Oskar Schmitz, w dedykowanej temu pierwszemu pracy pt. Psychoanalyse und Yoga[14]. Schmitz podkreślał, że spośród wszystkich szkół psychoanalitycznych kierunek obrany przez Junga jest najbliższy — znacznie bliższy niż psychoanaliza Freuda i Adlera - metodom i praktykom jogi:
Dzięki systemowi psychologii Jungowskiej powstała po raz pierwszy w psychoanalizie możliwość wydźwignięcia rozwoju człowieka na wyższy poziom... psychoanaliza nie jest metodą jogiczną i wcale nie ma takich ambicji, być może jednak system Jungowski można by uznać za takową[15].
Reakcja Junga na owo studium była dość dwuznaczna:
...ponieważ uważam, że metoda psa (psychoanalityczna) i psis (psychosyntetyczna) w równej mierze stanowią środek do samodoskonalenia się człowieka, Pańskie porównanie z jogą wydaje mi się całkiem zrozumiałe. Sądzę jednak, że należałoby podkreślić fakt, iż po prostu mamy tu do czynienia ze zwykłą analogią — zbyt wielu Europejczyków przejawia dziś skłonność do pochopnego przekładania wschodnich idei i metod na naszą mentalność zachodnią. Moim zdaniem, nie przynosi to pożytku ani nam, ani owym ideom. To bowiem, co zrodziło się z ducha Wschodu, ugruntowane jest na jedynej w swoim rodzaju historii owej mentalności, tak zasadniczo różnej od naszej[16].

Tantryzm i kundalini-joga

Wszechobecność kursów jogi, pojawiających się w ośrodkach fitnessowych obok aerobiku, kuracji odchudzających, masaży oraz wszelkiego rodzaju innych sekt należących do współczesnego kultu ciała i sportu sprawia, iż łatwo można zapomnieć, że joga jest pradawna dyscypliną duchową.
Joga ma udział w dwóch ideach wspólnych filozofii i religii indyjskiej: w idei reinkarnacji i poszukiwania wyzwolenia od koła narodzin, śmierci i odrodzenia. Mircea Eliade stwierdził, że dla jogi i związanej z nią filozofii sankhji świat — w przeciwieństwie do tego, co wyznają inne doktryny indyjskie – jest realny (nie iluzoryczny, jak na przykład dla wedanty). Niemniej, jeśli świat istnieje i trwa, zawdzięcza to „niewiedzy" ducha[17].
Dla jogi charakterystyczny jest jej aspekt praktyczny. Surendranath Dasgupta zauważył w związku z tym:
Filozofia jogi ma zasadniczo zabarwienie praktyczne, a cel, do którego zmierza, polega zasadniczo na tym, by ukazać metody umożliwiające zdobycie stanu zbawienia, zjednoczenia, uwolnienia puruszy[18].
Znamy wiele definicji jogi i rozpraw jej poświęconych. Mircea Eliade wyjaśnia:
Tymczasem zacznijmy od zdefiniowania terminu „joga". Etymologicznie pochodzi on od rdzenia „judż" (yuj), „wiązać", „(po)łączyć", „zaprząc", „ujarzmi(a)ć", który odpowiada także łacińskim „iungere", „iugum"... Słowo „joga" służy w ogóle do określania wszelkiej techniki ascezy i wszelkiej metody medytacji[19].
Dla Georga Feuersteina joga jest
tradycją specyficznie indyjską polegającą na różnorodnie skodyfikowanych i/lub usystematyzowanych wyobrażeniach, postawach, metodach i technikach mających wywołać w praktykującym indywiduum (joginie) przede wszystkim przemianę; tradycja ta przekazywana jest przez mistrza jednemu uczniowi lub wielu uczniom w ramach mniej lub bardziej formalnych pouczeń[20].
Najwcześniejsze ślady jogi sięgają do trzeciego tysiąclecia przed Chr.[21] Znamy wiele podstawowych kierunków jogi: radża-joga, hata-joga, dźńana-joga, bhakti-joga, karma-joga,

mantra-joga, laja-joga i kundalini-joga. Gwoli opisania tej ostatniej, należałoby wyjaśnić różne ogólne cechy charakterystyczne ruchu tantryckiego.
Tantryzm był ruchem religijnym i filozoficznym, który zdobył popularność w IV wieku, wpływając na indyjską filozofię, mistykę, etykę, sztukę i literaturę. Agehananda Bharti powiada:
Tym, co odróżnia tantryzm od innych doktryn hinduistycznych i buddyjskich, jest systematyczne, wyraźne podkreślanie tożsamości świata absolutnego [paramaratha] i zjawiskowego [wjawahara] — poznanie to możliwe jest po przefiltrowaniu przez doświadczenie sadhany[22].
Tantryzm zajął postawę antyascetyczną i antyspekulatywną, stanowił nonkonformistyczny ruch przeciwstawny zasadniczemu nurtowi hinduizmu. Odrzucił dominujący system kastowy, urzeczywistniając w ten sposób tendencję do przewartościowania wszelkich wartości. Tantryzm gloryfikował ciało traktowane jako mikrokosmos uniwersum. W przeciwieństwie do męsko zabarwionego hinduizmu tradycyjnego, w tantryzmie, jak stwierdza Mircea Eliade,
„siła kosmiczna" uzyskała rangę boskiej matki, która utrzymuje zarówno wszechświat z wszystkimi jego istotami, jak i rozliczne manifestacje bóstw. W tym wyraża się „religia macierzyństwa", która królowała niegdyś w świecie egejsko-afro-azjatyckim i która zawsze była główną formą pobożności wielu ludów indyjskich. W tym znaczeniu nieodparty nacisk tantryzmu implikuje również nowe zwycięstwo warstw aryjskich.
Rozpoznajemy w tym również rodzaj ponownego odkrycia religijnego misterium kobiety, ponieważ... każda kobieta staje się wcieleniem Śakti[23].
Inne ujęcie tantryzmu odzwierciedla się w jego praktyce często odwołującej się do elementów spoza przekazanych tradycją rytuałów religijnych. Heinrich Zimmer tak o tym mówi:
Tantryzm, rzecz jasna, podkreśla sakralność wszystkich rzeczy, toteż „pięć zakazanych rzeczy" jest w pewnych rytuałach tantrycznych tematem komedii sakramentalnych: wino, mięso, ryba, zeschłe ziarno i obcowanie płciowe[24].
W tak zwanych szkołach „prawej ręki" rzeczy te wykorzystywane są w trakcie obrzędów w formie symbolicznej, podczas gdy w szkołach „lewej ręki" wykorzystywane są one w formie całkiem konkretnej.
Jeśli chodzi o współczesne wyobrażenia na temat tantryzmu, Jacob Needleman trafnie zauważa, że
W chwili, gdy pada słowo „tantryzm", w umyśle człowieka Zachodu pojawiają się różne dzikie i niesamowite skojarzenia, tworząc wespół mieszaninę psychospirytualnej science fiction i akrobatyki seksualnej — w wyniku tego pojawiają się obrazy, których powstydziliby się najbardziej rozbuchani pornografowie naszej epoki, a w porównaniu z nimi nawet najbardziej heroiczne wyczyny seksualne, na jakie dane się było zdobyć naszym współczesnym bohaterom, musiałyby się wstydliwie usunąć w cień[25].
W wyniku spotkania ruchu New Age i rewolucji seksualnej lat sześćdziesiątych na Zachodzie pojawiło się coraz większe zainteresowanie tantryzmem — towarzyszyło temu opublikowanie wielu poradników nastawionych zgoła praktycznie oraz skoncentrowanie się na obrzędowych praktykach seksualnych, często jednak nie zauważano, iż w tantryzmie praktyki tego rodzaju wcale nie zmierzają do uwolnienia seksualności, lecz do wybawienia z kręgu narodzin.
Jung w następujący sposób określił swoje — psychologiczne — ujęcie jogi tantrycznej:
Filozofia indyjska uważa bowiem, że istnieją pewne stany „nie-ja" wypływające na naszą psychologię osobniczą, lecz zachodzące niezależnie od niej. Cel rozwoju indywiduum ludzkiego polega na tym, by doprowadzić do niejakiego zbliżenia i związania owej specyficznej natury „nie-ja" oraz „ja" świadomego. Joga tantryczna daje nam wyobrażenie stanów i etapów rozwoju owego nieosobniczego pierwiastka — stanów i etapów powstających na drodze do światła wyższej, ponadosobniczej świadomości[26].

W epoce, w której psychologia za sprawą dominowannia behawioryzmu tkwiła pod władzą pozytywistycznej teorii poznania eksperymentalnego, gdy coraz silniejszy wpływ wywierała na nią psychoanaliza, w której niepodobna było powiązać w kontekście z czymkolwiek innym poszczególnych faz rozwoju istoty ludzkiej — co później stało się alfą i omegą badania osobowości człowieka, czyli dziecka — kundalini-joga dała Jungowi model faz procesu rozwoju wyższej świadomości, czyli coś, czego prawie całkowicie brakowało psychologii Zachodu.
Podług kundalini-jogi ciało składa się z szeregu ćakr; są to: muladhara, swadhiśthana, manipura, anahata, wiśuddha, adźńa i sahasrara. Znajdują się one w różnych miejscach ciała ludzkiego i powiązane są kanalikami (nadi), spośród których najważniejsze to ida, pingala i suszumna. Komentatorzy są w większości zgodni, że ćakry i nadi nie są fizjologicznymi odwzorowaniami ciała we współczesnym, zachodnim tego rozumieniu, lecz że stanowią one ciało subtelne czy mistyczne. Georg Feuerstein opisuje je jako „uduchowioną wersję struktury ciała subtelnego, które mają kierować siłą wyobraźni i kontemplacją jogina”[27].
Wykłady Junga zasadniczo zmierzają do tego, by umożliwić nowoczesną psychologiczną interpretację ćakr. Jak powiada Narendra Nath Bhattacharyya, ćakry najlepiej zrozumiemy wtedy, gdy wyobrazimy sobie, że ich różne komponenty powstały w rezultacie procesu nawarstwień płciowych:
Z historycznego punktu widzenia nasuwałaby się hipoteza, że padmy czy ćakry pierwotnie ujmowano jako pojęcia dotyczące anatomii człowieka utworzone w celu badania fizjologicznego... Na późniejszym etapie — adekwatnie do wyobrażeń tantrycznych, podług których ciało ludzkie stanowi mikrokosmos uniwersum — z ćakrami powiązano obiekty kosmiczne: Słońce, Księżyc, góry, rzeki itd. Z kolei każdą z ćakr wyobrażano sobie w formie elementów materii grubej i subtelnej... adekwatnie do idei tantryckiej, podług której ciało ludzkie jest siedzibą bóstw, a praktykujący jogin powinien je odczuwać. W ten sposób ćakry z wolna postrzegano jako siedziby zasad męskich i żeńskich symbolizowanych przez narządy charakterystyczne dla mężczyzny i kobiety... Bóstwami panującymi nad ćakrami były zrazu boginie tantryckie... Przeniesiono tu również teorię, iż litery alfabetu symbolizują różne tattwy i w ten sposób mamy tu do czynienia z oddziaływaniem starannie przemyślanego i nader złożonego procesu przedstawianego przez ćakry i ich podlegające przemianom właściwości[28].
Kundalini przedstawia się jako owijającego się wokół kręgosłupa węża, śpiącego w najniższej ćakrze - w muladharze. Georg Feuerstein definiuje kundalini jako „mikrokosmiczne objawienie energii pierwotnej lub Śakti. Jest to uniwersalna siła związana z ograniczonym duchem ciała”[29]. Cel ćwiczeń jogi tantrycznej polega na tym, by obudzić kundalini za sprawą praktyk rytualnych i umożliwić jej wstąpienie wzwyż wzdłuż szuszumna nadi przez system ćakr. W chwili, gdy kundalini dotrze do najwyższej ćakry, następuje błogosławione zjednoczenie Śiwy i Śakti, to zaś prowadzi do dalekosiężnej przemiany osobowości[30].

Przypisy

[1] Jawaharlal Nehru: Indiens Weg zur Freiheit. Zürich 1948. S. 613.

[2] Wilhelm Hauer mówił o „jodze w świetle psychoterapii”. Zob. Wilhelm Hauer: Der Yoga im Lichte der Psychotherapie. „Bericht über den V. Allgemeinen Ärztlichen Kongress für Psychotherapie in Baden-Baden, 26.-29. April 1930”. Hg. von Ernst Kretschmer und Wilhelm Cimbal. Leipzig 1930.

[3] Carl Gustav Jung: Zum Gedächtnis Richard Wilhelms. „Neue Zürcher Zeitung”. 6 marca 1930. Gesammelte Werke. T. 15. W innym tekście Jung wyraża pogląd, iż brutalny imperializm kolonialny obdarował Zachód koniecznością podjęcia wysiłku zrozumienia myśli Wschodu: „Europejska inwazja na Wschód była aktem agresji na ogromną skalę i pozostawiła

nam obowiązek - noblesse oblige - zrozumienia umysłu Wschodu”. Carl Gustav Jung: Europäischer Kommentar zu: Das Geheimnis der goldenen Blüte. [W: Carl Gustav Jung, Richard Wilhelm: Das Geheimnis der goldenen Blüte. Aus dem Chinesischen übersetzt von Richard Wilhelm. Europäischer Kommentar von Carl Gustav Jung. München: Dorn-Verlag 1929. Pt. Kommentar zu: „Das Geheimnis der goldenen Blüte”. Gesammelte Werke. T. 13. Par. 84. Komentarz do „Sekretu Złotego Kwiatu”. Przeł. Wojciech Chełmiński. W: Carl Gustav Jung: Podróż na Wschód. Wybór, oprac., wstęp: Leszek Kolankiewicz. Warszawa: Pusty Obłok 1989. S. 78 — przyp. tłum.]

[4] Przegląd dziejów wprowadzania jogi do myśli Zachodu znaleźć można w: Georg Feuerstein: East comes West: An Historical Perspective. W: Georg Feuerstein: Sacred Paths. New York: Burdett 1991. Jeśli chodzi o ogólne uwagi na temat zachodniej recepcji myślenia Wschodu, zob. Eastern Spirituality in America: Selected Writings. Ed. Robert Elwood. New York 1987. Studium przypadku modelowego znaleźć można w: Peter Bishop: Dreams of Power: Tibetan Buddhism, the Western Imagination and Depth Psychology. London 1992.

[5] Zob. zwłaszcza: Raymond Schwab: La Renaissance Orientale. Paris 1950.

[6] Gopi Krishna krytykował później Jungowską interpretację pewnego hymnu wedyjskiego dotyczącego rozpalania ognia przez pocieranie kawałków drewna — dla Junga był to „niedwuznaczny symbol aktu płciowego”. [Zob. Carl Gustav Jung: Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. Leipzig-Wien: Franz Deuticke 1912-1913. Gesammelte Werke. T. 5. Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii (Dzieła. T. 3). Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1998. Par. 227 i nast. — przyp. tłum.] Autor ten stwierdził, że pojawiające się tu pojęcia jasno wskazują na ogień rozpalony przez kundalini. Zob. Gopi Krishna: Kundalini for the New Age: A Selected Writings of Gopi Krishna. Ed. by Gene Kieffer. New York 1988. S. 67.

[7] Zob. F.I. Winter: The Yoga System and Psychoanalysis. „Quest”. T. 10/1918. S. 182-195, 315-335. W bibliotece Junga znajdują się wszystkie numery tego czasopisma za lata 1910-1924, 1929-1930.

[8] Zob. Carl Gustav Jung: Neue Bahnen der Psychologie. „Raschers Jahrbuch für schweizer Art und Kunst”. T. 3/1912. Gesammelte Werke. T. 7. [Przyp. tłum.]

[9] Hermann Graf Keyserling: Das Reisetagebuch eines Philosophen. Darmstadt: Otto Reichl-Verlag 1919. S. 270. Jeśli chodzi o Keyserlinga zetknięcie z Indiami, zob. A.M. Bouisson-Maas: Hermann Keyserling et l’Inde. Paris 1928.

[10] Zob. Hermann Graf Keyserling: Das Reisetagebuch eines Philosophen. S. 118 i nast.

[11] Zob. Hermann Graf Keyserling: Das Reisetagebuch eines Philosophen. S. 118 i nast. Jung powiada: „Wschód opiera się na rzeczywistości psychicznej, to jest na psyché jako głównym i jedynym w swoim rodzaju warunku egzystencji”. Carl Gustav Jung: Psychologischer Kommentar zu „Das tibetische Buch der Großen Befreiung”. [W: W.Y. Evans-Wentz: „Das tibetische Buch der Großen Befreiung”. München: Barth 1955. Gesammelte Werke. T. 11. Par. 770. Komentarz psychologiczny do „Tybetańskiej Księgi Wielkiego Wyzwolenia”. Przeł. Wacław Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: Podróż na Wschód. S. 124 — przyp. tłum.] Jung napisał ten komentarz w 1939 roku. Tekst ukazał się po raz pierwszy drukiem w roku 1955. Charakterystyki tego rodzaju lokują się w długim szeregu spekulacji na temat myślenia Wschodu, porównujących je do marzenia sennego (Hegel) czy ujmujących je jako aktywność zdominowaną siłą wyobraźni (Schlegel). Zob. Roland Inden: Imagining India. London 1990. S. 93-97.

[12] Zob. Carl Gustav Jung: Das Geheimnis der goldenen Blüte. [Gesammelte Werke. T. 13. Komentarz do „Sekretu Złotego Kwiatu”. S. 40 i nast. — przyp. tłum.]

[13] Ostatnio pojawiają się coraz to nowsze oceny tej epoki uczoności. Zob. Heinrich Zimmer: Der Weg zum Selbst. Zürich 1944; zob. A Zen Life: D.T. Zuzuku Remembered. Ed.

by Masao Abe. New York 1986. Bardzo często pojawiały się sformułowania dowodzące postawy wzajemnego podziwu charakterystycznej dla kręgu złożonego z Junga i jego współpracowników. Kiedy Evans-Wentz otrzymał Jungowski Komentarz psychologiczny do „Tybetańskiej Księgi Wielkiego Wyzwolenia", napisał do niego list, w którym stwierdził, iż poczytuje sobie za wielki zaszczyt, mogąc opublikować w swej książce przyczynek „najwybitniejszego autorytetu w dziedzinie nauk humanistycznych". Zob. W.Y. Evans-Wentz, list do Carla Gustava Junga z 12 lipca 1939 roku. W: Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

[14] Zob. Oskar A.H. Schmitz: Psychoanalyse und Yoga. Darmstadt 1923.

[15] Oskar A.H. Schmitz: Psychoanalyse und Yoga. S. 65.

[16] List Carla Gustava Junga do Oskara A.H. Schmitza z 26 maja 1923 roku. W: O istocie psychiczności. Listy 1906-1961. Wydane przez Anielę Jaffé we współpracy z Gerhardem Adlerem. Wybór, przeł., oprac.: Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1996. S. 29. [Przyp. tłum.]

[17] Mircea Eliade: Joga. Nieśmiertelność i wolność. Przeł. Bolesław Baranowski. Oprac. Tomasz Ruciński. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1984. S. 25. [Przyp. tłum.]

[18] Surendranath Dasgupta: Yoga as Philosophy and Religion. London 1924. S. 124. Jeśli chodzi o przekład pojęcia „Purusza", często tłumaczonego jako „Jaźń", zob. s. niniejszego tomu. Jung spotkał się z Surendranathem Dasguptą w Kalkucie w 1938 roku. Zob. list Carla Gustava Junga do Surendranatha Dasgupty z 2 lutego 1939 roku. W: Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich. W tym samym roku zaprosił Jung Dasguptę z wykładem do Zurychu: „Bylibyśmy Panu bardzo wdzięczni, gdyby w sobotę wieczorem zechciał Pan w Klubie Psychologicznym opowiedzieć co nieco na temat stosunku ducha do ciała. Jeśli chodzi o temat wykładu w Politechnice, proponowałbym psychologię lub filozofię jogi (zwłaszcza w aspekcie Joga-sutry Patańdżalego)". Zob. list Carla Gustava Junga do Surendranatha Dasgupty z 17 kwietnia 1939 roku. W: Jung-Manuskripte, Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich. Dasgupta miał wykład w zuryskim Klubie Psychologicznym w maju 1939 roku.

[19] Mircea Eliade: Joga. Nieśmiertelność i wolność. S. 20. [Przyp. tłum.]

[20] Georg Feuerstein: The Yoga-Sutra of Patańjali: An Exercise in the Methodology of Textual Analysis. London 1979. S. 1.

[21] Zob. Vivian Worthington: A History of Yoga. London 1989. S. 11.

[22] Agehananda Bharti: Die Tantra-Tradition. Freiburg im Breisgau: Aurum 1977. S. 20. Narendra Nath Bhattacharya zauważył: „Mimo że tantra na wcześniejszym etapie rozwoju przeciwstawiała się wedyjskiej filozofii złudzenia i przyznawała światu walor realności... włączone do niej później elementy sprawiły, że przejęła sposób myślenia wedanty". Narendra Nath Bhattacharya: History of Tantric Religion. A Historical, Ritualistic and Philosophical Study. New Delhi 1982. S. 14.

[23] Mircea Eliade: Joga. Nieśmiertelność i wolność. [S. 217 - przyp. tłum.] Jeśli chodzi o nowe waloryzacje roli kobiety w tantryzmie, zob. Miranda Shaw: Erleuchtung durch Ekstase. Frauen im tantrischen Buddhismus. Krüger 1997.

[24] Henrich Zimmer: Philosophie und Religion Indiens. Zürich 1961. S. 508.

[25] Jacob Needleman: Tibet in America. W: Jacob Needleman: The New Religions. London 1972. S. 177.

[26] Streszczenie wykładu Carla Gustava Junga pt. Indische Parallelen z 7 października 1931 roku w: Bericht über das Deutsche Seminar von Dr. C.G. Jung 5.-10. Oktober 1931 in Küsnacht-Zürich. Zusammengestellt von Olga von Koenig-Fachsenfeld. Stuttgart 1932. S. 66

i nast. Jeśli chodzi o stosunek tego wykładu do identycznie zatytułowanego wykładu publikowanego w apendyksie, s. i nast. niniejszego tomu, zob. s. i nast. niniejszego tomu.

[27] Georg Feuerstein: Yoga: The Technology of Ecstasy. Wellinborough 1990. S. 258.

[28] Narendra Nath Bhattacharyya: History of Tantric Religion. A Historical, Ritualistic and Philosophical Study. S. 324-325.

[29] Georg Feuerstein: Yoga: The Technology of Ecstasy. S. 264.

[30] Pochodzący z pierwszej ręki fascynujący opis przebudzenia kundalini — opis, któremu towarzyszy wyjaśniający komentarz psychologiczny — znaleźć można w: Gopi Krishna: Kundalini. The Evolutionary Energy in Man. Psychological Commentary by James Hillman. London 1970. Ogólne wytyczne do praktyk kundalini-jogi podaje Swami Satyananda Saraswati: Kundalini-Tantra. Bihar 1993.

Wprowadzenie: Junga podróż na Wschód cz. 2

Junga spotkanie z jogą

W swej autobiografii pt. Wspomnienia, sny, myśli Jung opowiada, ze podczas „konfrontacji z nieświadomością", która miała miejsce na początku i wojny światowej, często był tak „wzburzony", iż musiał
uciekać się do ćwiczeń jogi, by opanować emocje. Ponieważ jednak moim celem było doświadczenie tego, co się we mnie dzieje, ćwiczyłem dopóty, dopóki nie odzyskałem spokoju, który by mi pozwolił podjąć na nowo pracę z nieświadomością[1].
W ostatnim wykładzie Jakoba Wilhelma Hauera wygłoszonym po angielsku[2] Jung opowiada, w jaki sposób jego zainteresowanie kundalini-jogą zostało obudzone w trakcie spotkania z pewną Europejką – kobietą, która wyrosła na Wschodzie; osoba ta opowiedziała mu swe marzenia senne i fantazje, których nie mógł zrozumieć, dopóki nie natknął się na dzieło sir Johna Woodroffe'a[3], w którego skład wchodziły przekłady Satćakranirupany oraz Padukapanćaki opatrzone wyczerpującym komentarzem[4].
Fakt, że Zachód poznał te teksty tantryckie, przede wszystkim związany jest z ową publikacją zawierającą przekłady i komentarze Johna Woodroffe'a[5], który stwierdził: „Cały świat (mówię rzecz jasna tylko o tych, którzy interesują się takową problematyką) mówi o kundalini-śakti"[6]. Wynikało to z jednej strony z jego znamionującego się głęboką empatią potraktowania problematyki zbywanej dotychczas szyderczym śmiechem. O tym, jakie zamiary przyświecały mu w trakcie tej pracy, powiada: „My, którzy żyjemy na obczyźnie, musimy się wczuć w sytuację Hindusów, musimy spojrzeć na ich doktryny i obrzędy tak, jakbyśmy je widzieli ich oczami, a nie własnymi"[7].
Zdaniem Junga, symbolika kundalini-jogi pozwala zrozumieć, że osobliwa symptomatyka, jaką niekiedy można zaobserwować u niektórych pacjentów, tak naprawdę uwarunkowana jest faktem przebudzenia kundalini. Jung dowiódł, że dzięki znajomości tej symboliki można ująć w formie sensownego procesu symbolicznego wiele symptomów traktowanych dotychczas jako nic nie znaczący produkt uboczny stanu patologicznego – proces ten niekiedy tłumaczy również osobliwe somatyczne lokalizacje symptomów[8]. Dzisiaj, w sytuacji, gdy tak zwani „psychicznie chorzy" postrzegani są głównie w perspektywie biochemicznej, gdy jeden po drugim pojawiają się cudowne lekarstwa w rodzaju prozacu, fakt, iż Jung tak upierał się przy hipotezie psychicznie uwarunkowanego znaczenia symbolicznego takich stanów wydaje się bardziej aktualny niż kiedykolwiek. Jak stwierdził w związku z tym Ronald David Laing, „Jung przetarł co prawda szlaki, ale niewielu poszło w jego ślady"[9].
Do publikacji, które Jung poświęcił w specjalny sposób religii indyjskiej, należą przede wszystkim jego dwa eseje: Yoga und der Westen[10] oraz Zur Psychologie östlicher Meditation[11], a także przedmowa do wydanej w 1944 roku staraniem Junga książki Heinricha Zimmera pt. Der Weg zum Selbst[12]. Najobszerniejsze wypowiedzi Junga na ten temat znaleźć można jednak przede wszystkim w jego pracach seminaryjnych – począwszy od seminarium pt. Western Paralells (1930-1931)[13] oraz seminariów poświęconych kundalini-jodze (1932), kończąc zaś na jego komentarzach do Joga-sutr Patańdźalego, Amitajurdhjana-sutry oraz Śrićakrasambhary, które wygłaszał w latach 1938-1939 w Federalnej Wyższej Szkole Politechnicznej w Zurychu[14]. Zgodnie z tym, co powiedział sam Jung na wstępie, jego ówczesne wywody należy uznać za uwagi prowizoryczne, traktować jako relację z jego bieżących prac w tej dziedzinie.
W 1937 roku rząd brytyjski zaprosił Carla Gustava Junga do uczestniczenia w przypadających na rok następny uroczystościach z okazji dwudziestopięciolecia Uniwersytetu w Kalkucie[15]. Jung skorzystał z okazji i odbył trzymiesięczną podróż po Indiach – otrzymał wówczas także tytuł doktora honoris causa uniwersytetów w Allahabadzie, Benaresu i

Kalkucie[16]. Po powrocie Jung opisał swe wrażenia w dwóch artykułach: Die träumende Welt Indiens[17] i Was Indien uns lehren kann[18]. Fowler McCormick, który towarzyszył Jungowi w trakcie podróży, wspomina o przeżyciu zabarwionym tantrycko:

Kiedy przechodziliśmy przez świątynię Kali – przybytków tej bogini jest bardzo wiele w prawie każdym mieście hinduistycznym – ujrzeliśmy coś, co świadczyło o tym, że składano tam ofiary ze zwierząt: podłoga była lepka i brudna, powalana zakrzepłą krwią; wszędzie walały się resztki czerwonych orzechów betelu, tak że kolor czerwony zaczął się nam kojarzyć ze zniszczeniem. W tym samym czasie Junga nawiedziła w Kalkucie seria snów, w których szczególnie podkreślana była czerwień. Niedługo potem zapadł na dyzenterię – musiałem go ulokować w szpitalu angielskim... Wrażenie niszczycielskiej siły Kali na dłuższy czas było dla Junga emocjonalnym uzasadnieniem przekonania, że zło nie jest niczym negatywnym, że tkwi w nim także coś pozytywnego... To indyjskie doświadczenie wywarło na niego wielki wpływ, którego ślady widoczne są także w późniejszych latach[19].

W artykule pt. Yoga und der Westen Jung zgłasza pod tym względem kilka zastrzeżeń:

Nie chcę tu wspominać o znaczeniu jogi dla Indii, nie mogę bowiem wydawać sądu o tym, czego nie znam z własnego doświadczenia. O tym zaś, czym jest joga dla Zachodu, mam trochę więcej do powiedzenia. Zachód to kraina duchowych bezdroży, niemal duchowej anarchii, dlatego też wszelka wiedza religijna czy filozoficzna praktyka wprowadza tu jakąś dyscyplinę psychiczną, jest więc metodą higieny duszy[20].

W przeciwieństwie do Surendranatha Dasgupty Jung interesował się zatem jogą nie tylko jako „filozofią i religią", lecz także jako psychologią – to właśnie z tego względu podana przezeń definicja jogi była definicją psychologiczną:

Pierwotnie joga była naturalnym procesem introwersji... Takie procesy introwersji doprowadzają do osobliwych przeżyć wewnętrznych, które wywołują przemiany osobowości. W ciągu tysiącleci stopniowo i rozmaitymi sposobami z introwersji stworzono metodę. Sama joga indyjska ma różne i nader liczne odmiany[21]

Dla Junga ważne były przede wszystkim nie tyle kanoniczne i zorganizowane metody praktykowania jogi, ile raczej naturalne procesy introwersji, które – jak przypuszczał – legły u podstaw tych praktyk. Perspektywa ta usprawiedliwia swobodę, z jaką pozwalał sobie traktować te metody w trakcie publikowanych tu seminariów. Procesy wewnętrzne wywoływane za sprawą praktykowania jogi Jung uważał za uniwersalne, a stosowane tu specyficzne metody leżące u ich podstaw za uwarunkowane konkretnym typem kultury[22]. Dla Junga joga była bogatą kopalnią symbolicznych wyobrażeń doświadczeń wewnętrznych, przede wszystkim zaś procesu indywiduacji – stwierdził on, że można tu odkryć ważne paralele z jogą,

W szczególności zaś z jogą kundalini, z symboliką jogi tantrycznej, z lamaizmem oraz z taoistyczną jogą Chin. Te właśnie formy jogi wraz z ich bogatą symboliką dostarczają mi najbardziej wartościowego materiału porównawczego do interpretacji nieświadomości zbiorowej[23].

Jungowi przyświecał cel, jakim było rozwijanie międzykulturowej psychologii porównawczej doświadczenia wewnętrznego, toteż zależało mu na zróżnicowaniu perspektywy widzenia za sprawą wglądu pochodzącego ze Wschodu, co również miało miejsce w misjonarskich usiłowaniach ruchu Ramakrishny oraz jego zwolenników w rodzaju Romain Rollanda[24]. Jung dystansował się od tego, w jaki sposób Zachód przyswajał sobie wschodnie doktryny, na przykład od teozofów, a także od historyczno-egzystencjalnej perspektywy Jakoba Wilhelma Hauera i od spirytualnej waloryzacji myślenia wschodniego w tej formie, w jakiej uprawiano to w Szkole Mądrości w Darmstadt; w przeciwieństwie do tych osób i kierunków Jung pragnął zademonstrować specyfikę perspektywy psychologicznej.

We wszystkich swych pracach poświęconych myśleniu Wschodu Jung zachęcał do studiowania jogi, przestrzegał jednak ludzi Zachodu przed jej praktykowaniem:

Istnieje wiele rodzajów jogi, Europejczyk często zaś daje się jej zahipnotyzować, w zasadzie jednak joga jest praktyką Wschodu – człowiek Zachodu nie ma cierpliwości niezbędnej do tych ćwiczeń, nie są one zresztą dlań konieczne... Im bardziej studiujemy jogę, tym lepiej uświadamiamy sobie, jak bardzo odległy to rodzaj praktyki duchowej; Europejczyk może się tu jedynie zdobyć na imitację, to zaś, co w ten sposób osiągnie, nie będzie miało dlań prawdziwego znaczenia[25].
Związane z jogą niebezpieczeństwo polegało w ujęciu Junga na tym, że tak łatwo dajemy się zwariować:
Praktykujący jogę Europejczyk nie wie, co czyni. Joga oddziaływa nań w niedobry sposób, prędzej czy później zacznie się lękać, nierzadko też dochodzi do tego, że ociera się o granice szaleństwa[26].
Jung wysnuwał z tego wniosek, iż
Z biegiem stuleci Zachód tworzyć będzie swoją własną jogę – na podwalinach chrześcijaństwa[27].
Wraz z rozkwitem jogi i innych praktyk medytacyjnych na Zachodzie poglądy tego rodzaju spotykały się z krytyką, ale podobne ostrzeżenia spotkać możemy w wielu pismach autorów współczesnych Jungowi, u ludzi Wschodu i Zachodu. Na przykład Surendranath Dasgupta powiada:
Jeśli ktoś metodycznie pragnie zmierzać w kierunku mającym zaprowadzić go w końcu do celu, o który chodzi w jodze, musi temu poświęcić całe życie, wiodąc je w formie rygorystycznej pod kierunkiem zaawansowanego mistrza. Niniejszej pracy nie należy w żadnym wypadku traktować jako praktycznego podręcznika opisującego metody osiągnięcia takiego celu... Doktryny filozoficzne, psychologiczne, kosmologiczne, etyczne i religijne.. są jednak niewątpliwie nader interesujące i z pewnością mogą liczyć na należne sobie miejsce w dziejach rozwoju myślenia ludzkiego[28].
Podobnie pisze także Mircea Eliade:
Oczywiście nie chodzi o to, aby europejskich uczonych zachęcać do praktykowania jogi (co zresztą wcale nie jest takie łatwe, jak sądzą niektórzy amatorzy), ani o zalecanie różnym szkołom Zachodu stosowania metod jogicznych czy przejmowania doktryn jogi. Znacznie bardziej owocne wydaje się nam coś innego, mianowicie uważne studiowanie wyników, jakie osiąga się takimi metodami zgłębiania psychiki[29].
Hermann Keyserling zajmował równie krytyczną postawę wobec zakusów polegających na tym, by ludzie Zachodu bezkrytycznie przejmowali praktyki jogiczne:
Wydaje mi się nader znamienne, że hinduskie ćwiczenia oddechowe spopularyzowane w Ameryce dzięki wykładom Swamiego Vivekanandy nie pomogły żadnemu Amerykaninowi osiągnąć jakiegoś wyższego stanu, za to wielu zaprowadziły do szpitali i domów wariatów... Nawet w wypadku najbardziej niewinnych praktyk tego typu nie dowiedziono, że są one właściwe dla organizmów europejskich[30].
Wniosek Junga, że zjawisko podobne do jogi mogłoby się zrodzić także na gruncie chrześcijaństwa, bliski był przedstawionemu przez Hermanna Keyserlinga ujęciu chrześcijańskiego podłoża psychologii Zachodu:
Nam, ludziom Zachodu, idee hinduskie są obce; w większości – i akurat teozofowie są najlepszym tego przykładem – nie jesteśmy w stanie nawiązać z nimi wewnętrznego związku. W perspektywie psychologicznej wszyscy jesteśmy chrześcijanami, niezależnie od tego, czy nasza świadomość zgadza się z tym poglądem, czy nie. A zatem każda doktryna budująca w duchu chrześcijańskim ma lepsze widoki na to, że w jakiś sposób wyrazi naszą naturę wewnętrzną, niż choćby nie wiem jak głębokie ujęcie pochodzące z obcego nam kręgu myśli[31].

Jakob Wilhelm Hauer[32]

Jakob Wilhelm Hauer urodził się w 1881 roku – a zatem sześć lat po Jungu - w Badenii-Wirtembergii w pobliżu Stuttgartu. Po terminowaniu w warsztacie odlewów gipsowych u ojca wstąpił do bazylejskiego seminarium Ewangelickiego Stowarzyszenia Misyjnego[33], gdzie studiował teologię. Po ukończeniu studiów w 1907 roku został posłany przez Towarzystwo na misje do Indii. Podobnie jak Richard Wilhelm, Hauer był pod wielkim wrażeniem tamtejszej duchowości – większym, niż zrobiła na nim duchowość, którą miał krzewić w Indiach. Później wspomina ten okres w następujących słowach:

Pięcioletnie doświadczenie indyjskie w całkiem nieoczekiwany sposób pogłębiło moje rozumienie religii. Udałem się tam jako misjonarz w zwyczajnym sensie tego słowa, wróciłem jednak jako misjonarz w całkiem innym znaczeniu tego pojęcia. Nauczyłem się tam, że mamy jedynie prawo świadczyć o tym, co jest w nas, bynajmniej jednak nie mamy prawa oczekiwać od innych, że nawrócimy innych na nasze poglądy, a jeszcze mniej, że oni sami zechcą się nawrócić[34].

Sprawując urząd pastora, Hauer podejmował też studia z zakresu religioznawstwa porównawczego – miał temu służyć jego krótki pobyt na Uniwersytecie Oksfordzkim. W 1921 roku powrócił z Anglii i objął stanowisko docenta na Uniwersytecie Tybingeńskim. W 1927 roku powołano go na katedrę indologii i porównawczej historii religii. Był już wówczas znany jako autor rozległych studiów w tych dziedzinach. To właśnie jego wykład pt. Yoga im Lichte der Psychotherapie wzbudził zainteresowanie Junga. Wykład ten zaczynał się słowami:

Zapewne wiem wystarczająco dużo, by móc stwierdzić, że joga postrzegana jako całość stanowi spektakularną paralelę zachodniej psychoterapii (choć owszem, mamy tu również do czynienia z poważnymi różnicami), nie mógłbym jednak porównywać praktyk jogicznych z różnymi kierunkami zachodnich systemów psychoterapeutycznych, ponieważ – jak zauważyłem już wkrótce po rozpoczęciu tych studiów – nie dysponuję wystarczająco wnikliwymi informacjami, przede wszystkim zaś sugestywnymi próbami[35].

W ramach wykładu Hauer w rzeczowej formie przedstawił jogę, a zadaniem porównania jogi i psychoterapii obarczył publiczność. Hauer przedstawiał się jako indolog poszukujący kontaktu ze środowiskiem psychoterapeutycznym w celu wymiany myśli na temat podobieństw i różnic pomiędzy jogą i psychoterapią – tym, który przyjął to zaproszenie, był Jung.

Wśród uczonych opinie na temat Hauera są dość podzielone. Heinrich Zimmer wspomina:

Moje osobiste kontakty z Jungiem zaczęły się w 1932 roku. W tym samym czasie uwagę środowiska lekarsko-psychiatryczno-psychologicznego próbował zwrócić inny indolog, człowiek, który jako uczony i osobowość miał naturę bynajmniej nie wzbudzająca mego zaufania, był za to obdarzony demoniczną, chorobliwą witalnością pobudzaną przez prymitywne opory i ambicje. Jung wyraził gotowość przyjęcia tej oferty podzielenia się hinduską uczonością. Hauer prowadził w Zurychu seminarium na temat kundalini-jogi, a i ja sam przedstawiłem się na tym forum, kiedy na wiosnę 1932 roku wygłosiłem odczyt na temat rodzajów jogi w tradycji hinduskiej[36].

Georg Feuerstein natomiast powiada:

Jakobowi Wilhelmowi Hauerowi... wiele zawdzięczamy, jeśli chodzi o pogłębione studium jogi i sankhji... miał on nie tylko bogatą wiedzę na temat myśli indyjskiej, lecz także był doskonale obeznany z kulturą Zachodu... Centralnym tematem wszystkich jego prac jest człowiek jako istota religijna – sam Hauer z całą powagą szukał Boga, był mistykiem[37].

C.A. Meier opisuje Hauera jako „typowego, kostycznego niemieckiego akademika”, mówi o nim, że był „wybornym sanskrytologiem” i „całkiem miłym gościem”[38].

Początki seminarium o kundalini-jodze

Barbara Hannah wspomina:
We wrześniu 1932 roku przyjechał do Zurychu indolog Jakob Wilhelm Hauer, wówczas profesor Uniwersytetu Tybingeńskiego, żeby poprowadzić seminarium na temat kundalini-jogi. Była to nader interesująca paralela do procesu indywiduacji; ale, jak zawsze wtedy, gdy przedstawia się publiczności europejskiej kompletny system filozofii indyjskiej, wszyscy poczuliśmy się zbici z pantałyku i znaleźliśmy się w stanie całkowitego chaosu. Byliśmy przyzwyczajeni, że nieświadomość odkrywa przed nami ten proces etap za etapem, przedstawiając go w formie marzeń sennych, Wschód natomiast w ciągu wieków rozwinął takie techniki medytacyjne, zgromadził tyle symboli, że nie byliśmy w stanie tego strawić w jednej chwili. Poza tym okazało się, że jak na nasze pojęcia Wschód za bardzo abstrahuje od rzeczywistości codziennej - dąży do nirwany, podczas gdy my zwykliśmy się zajmować codziennym życiem w trójwymiarowym świecie. Jung miał zatem do czynienia z grupą całkowicie zdezorientowanych słuchaczy, którzy co prawda z fascynacją przyklaskiwali olśniewającemu wykładowi Hauera na temat kundalini-jogi, nie potrafili jednak sobie tego przyswoić. Dlatego Jung poświęcił trzy pierwsze wykłady swego anglojęzycznego seminarium psychologicznemu komentarzowi do wykładu Hauera i w ten sposób my wszyscy – bogatsi o to doświadczenie – znowu stanęliśmy na pewnym gruncie[39].
Hannah robi wrażenie, że seminarium to doszło do skutku spontanicznie – Jung urządził je po to, by udzielić wskazówek terapeutycznych zbitym z pantałyku słuchaczom wykładu Hauera. Pogląd ten bezkrytycznie podzielali późniejsi komentatorzy[40], C.A. Meier jednak, który również był uczestnikiem seminarium, w przeciwieństwie do Hannah uważa, iż Hauer wykładał całkiem jasno i dodaje, że nie dostrzegł u publiczności ani śladu zamieszania[41]. Meier twierdzi również, iż psychologiczny komentarz Junga zaplanowany był już od samego początku i miał być jego przyczynkiem do współpracy z sanskrytologiem. Hauer miał zatem występować jako specjalista w kwestiach filologicznych i historycznych, a jego wykład miał być podstawą Jungowskiej interpretacji psychologicznej[42].
Kolejnym dowodem na to, że seminarium to bynajmniej nie było spontaniczną improwizacją, może być fakt, iż Jung już w latach 1930-1931 prowadził wykłady na temat kundalini-jogi i symboliki ćakr[43]. Wydaje się, że pierwszy wykład był zarazem pierwszym publicznym wystąpieniem Junga poświęconym tej problematyce[44]. Ponieważ drugi wykład był w znacznej mierze powtórzeniem pierwszego, postanowiliśmy nie publikować go w niniejszym tomie. Poza tym znamy wiele nie datowanych rękopisów Junga, które dowodzą, iż prelegent starannie przygotowywał się do seminarium[45]. A zatem Jung czytał na temat kundalini-jogi i podawał symboliczne interpretacje ćakr, jeszcze zanim podjął współpracę z Hauerem; dzięki uczonemu z Tybingi otrzymał możliwość pogłębienia studiów na ten temat, ale z pewnością zaczął je już wcześniej.
13 czerwca 1931 roku Jakob Wilhelm Hauer wygłosił w zuryskim Klubie Psychologicznym wykład pt. Przegląd zagadnień jogi. Nie opublikowana korespondencja Junga z Hauerem pokazuje, że aktywnie współdziałał przy organizowaniu seminarium. Pierwsza wskazówka odnosząca się do wykładów tybingeńskiego uczonego znajduje się w liście Emmy Jung do Oskara Schmitza z 12 października 1931 roku, gdzie czytamy:
Właśnie koresponduję z profesorem Hauerem w związku z seminarium, jakie przeprowadzi za tydzień w Zurychu. Profesor zaproponował drugą połowę marca; jak rozumiem, chce mówić na temat praktyk jogicznych. Czy zechce Pan wziąć w tym udział?[46]
W pierwszym znanym nam liście Hauera do Junga ten pierwszy podziękował mu za przesłanie nowej książki:

...jestem przekonany, że zdobędę dzięki tej pracy wszelkiego rodzaju informacje przydatne mi także w trakcie najbliższego seminarium. Zawsze miałem przemożne wrażenie, iż jeśli jest dla psychologii jakaś droga, to powinna ona iść w kierunku wskazanym przez Pana[47].
Hauer wspomina również o mającej już wkrótce ukazać się swej książce na temat jogi[48], po czym pisze:
Teraz zaś chciałbym zadać Panu pytanie (czynię to w przekonaniu, że Pańska psychologia analityczna i joga związane są ze sobą w tych aspektach, które dla Zachodu mogą mieć nader doniosłe znaczenie), czy pozwoli mi Pan zadedykować sobie moją nową książkę[49]. Na życzenie prześlę Panu szpalty. Mam nadzieję, że praca ta ukaże się najpóźniej w chwili, gdy będę rozpoczynał seminarium zuryskie... Jeśli zaś już mowa o seminarium, pragnę raz jeszcze prosić, by – o ile to możliwe – odbyło się ono w dniach 15-30 kwietnia, ponieważ mogę wówczas otrzymać urlop w dziekanacie Wydziału Filozoficznego[50].
Jung odpowiedział, że informacja o pragnieniu dedykowania mu książki mile go zaskoczyła i że jest „świadom głębokiego powinowactwa swej psychologii z jogą"[51]. Jeśli zaś chodzi o termin odbycia seminarium, zauważył:
Najchętniej zaproponowałbym Panu okres wiosenny, gdybyśmy mogli wówczas liczyć na niezbędną publiczność – niestety, nie jest to możliwe. Musimy zatem nastawić się na jesień[52].
Jakiś czas potem napisał do Hauera:
Jak przyjął Pan propozycję wyznaczenia terminu seminarium na jesień? Cieszyłbym się, gdyby sprawa ta doszła do skutku, mamy tu bardzo zainteresowanych słuchaczy. Będę Panu zobowiązany za rychłą informację, jaki termin najbardziej by Panu odpowiadał. Dla nas najlepszy byłby początek października"[53].
Hauer odpowiedział, że „chętnie odbędzie seminarium na jesieni, a początek października byłby całkiem odpowiedni"[54]. Dwa miesiące później Jung pisał:
Ponieważ już omówiliśmy ostatnio w Klubie kwestię Pańskiego jesiennego seminarium, zwracam się do Pana z uprzejmą prośbą o wyrażenie opinii o naszej propozycji: w związku z obecną sytuacją ekonomiczną organizacja takiego przedsięwzięcia nie przedstawia się bynajmniej prosto. Klub Psychologiczny wyraził gotowość zajęcia się wszystkimi sprawami związanymi z przygotowaniem seminarium, zadeklarował również bezpłatne udostępnienie sali wykładowej na sześćdziesiąt osób. W trakcie posiedzenia wyrażono opinię, że byłoby dobrze, gdyby opłata za udział w seminarium nie przekraczała 20 franków od osoby. Podkreślano również, że kurs nie powinien trwać dłużej niż jeden tydzień (sześć posiedzeń). W tym wypadku, zakładając, że mielibyśmy komplet publiczności, Pańskie honorarium wynosiłoby 12 000 franków[55]. Jeśli chodzi o metodę, uważam, że powinien Pan zarezerwować godzinę na wykład oraz godzinę-półtorej godziny na pytania i dyskusję.
Poproszono mnie, bym uzyskał od Pana odpowiedź, czy nasze propozycje odpowiadają Panu, tak aby Klub miał ostateczną pewność w kwestiach organizacyjnych.
Jeśli chodzi o Pańskie ewentualne wykłady po angielsku, prowadzone równolegle do seminarium niemieckiego, w tej chwili nie mogę powiedzieć Panu nic konkretnego. Kryzys gospodarczy w Ameryce daje nam o sobie znać w ten sposób, że znacznie stopniała liczba przyjezdnych. Tak czy owak nie wykluczam, że udałoby się zebrać odpowiednią liczbę słuchaczy anglojęzycznych, ale już teraz ze względu na konieczność oszczędzania czasu i możliwość zmęczenia sugerowałbym, by wykłady te nie trwały dłużej niż godzinę. Podczas seminarium niemieckiego będę Panu sekundował, wygłaszając komentarz psychologiczny[56].
Wynika z tego, że Hauer miał otrzymać honorarium w wysokości wpisowego. List Junga dowodzi również, że ze względu na recesję w Ameryce liczba uczestników anglojęzycznych seminariów Junga stopniała i że zaczął on prowadzić zajęcia w dwóch językach, by powiększyć dochody. Latem pisze Jung do Hauera:

Docierają już do nas pierwsze fale wzbudzone informacją o Pańskim seminarium. Zimmer z Heidelbergu pytał mnie, czy i on może się zjawić. Ponieważ znam go osobiście, obiecałem mu, że będzie mógł uczestniczyć w zajęciach. O to samo pytał mnie również Spiegelberg z Hellerau, powołując się na znajomość z Panem. Informacje, jakie mam o tym człowieku, nie nastrajają mnie entuzjastycznie, chciałbym więc zapytać Pana, czy ów Spiegelberg, zdaje się, żydowski intelektualista, wydaje się Panu osobą odpowiednią. Muszę przyznać, że mam niejakie wątpliwości w tej mierze i obawiam się o atmosferę. Decyzje w tej kwestii pozostawiam jednak wyłącznie Panu, ponieważ, jak się zdaje, zna Pan tego człowieka[57].
Wykłady Hauera pt. Yoga, Especially the Meaning of the Cakras[58] odbyły się w dniach 3-8 października. W 1930 roku Jung poprowadził w dniach 6-11 października seminarium niemieckie – prace seminaryjne kontynuował także w roku 1931 w dniach 5-10 października. Wykłady Hauera wpisane więc były w kalendarz seminariów Jungowskich.
Na zaproszenie Emmy Jung Hauer zamieszkał w domu Jungów[59]. Meier wspomina, że niemieckie seminarium Hauera zaczynało się o godzinie dziesiątej rano i trwało do południa z przerwą na herbatę. Według Tadeusza Reichsteina Hauer miał trzydziestu-czterdziestu słuchaczy, w seminarium Junga uczestniczyło zaś około czterdzieści-osiemdziesiąt osób – zdobycie miejsca siedzącego było dość trudne. Reichstein powiada również, że w ogóle dostęp do seminariów Junga był dość utrudniony, a to ze względu na tych uczestników, którzy – dbając o zachowanie atmosfery niejakiej ekskluzywności – zniechęcali innych. To właśnie z tego względu Tadeusz Reichstein (laureat Nagrody Nobla w dziedzinie chemii) udał się wprost do Junga z prośbą o zgodę na uczestniczenie w zajęciach[60]. Po każdym wykładzie Jung, Hauer i Toni Wolff udawali się na wspólny obiad[61]. Pani Hauer miała powiększone odbitki z książki Woodroffe'a przedstawiające ćakry – korzystano z nich w trakcie wykładów[62].
Niemieckie i angielskie wykłady Hauera traktowały o tej samej problematyce. Wykłady angielskie były skróconą wersją wykładów niemieckich – Hauer odczytywał wówczas niemiecki przekład Satćakranirupany prezentowany w trakcie wykładów niemieckich.
Wykłady Hauera przerwały seminarium Junga poświęcone interpretacji wizji[63]. Wieczorem 7 października Jung wygłosił podsumowujący, ilustrowany reprodukcjami rysunków wykład pt. Westliche Paralellen zu den tantrische Symbolen[64].

Wykłady Hauera

Swe wykłady Hauer zaczął od nakreślenia perspektywy historycznej zjawiska jogi oraz wyjaśnienia ogólnego punktu widzenia. Zdefiniował on jogę w następujący sposób:
Joga oznacza pojmowanie prawdziwej natury, wewnętrznej struktury materii – w jej żywej rzeczywistości jako substancji dynamicznej – oraz prawidłowości rządzących tą materią[65].
Hauer twierdził, że głębia kundalini-jogi polega na tym, iż postrzega ona rzeczywistość jako „zrównoważoną biegunowość siły męskiej i żeńskiej"[66]. Praktyka kundalini-jogi rozwinęła się w następujący sposób:
Najpierw ujmuje się rzeczywistość wewnętrzną, następnie obiera się symbol, by skondensować ją w wyobrażeniu symbolicznym, następnie dochodzi do rzeczywistego praktykowania medytacji sześciu ćakr[67].
Proces ten porównywał on z upodobaniem do klasycznej jogi Patańdżalego, u którego dostrzegł tendencję polegającą na tym, że pozwala się narodzić Bogu w Jaźni ludzkiej, a także do hata-jogi, w której widział psychotechniczną tendencję do odwracania uwagi od sił środkowych i prowadzenia jej raczej do sił psychologicznych, ba – fizjologicznych[68].
Tendencję tę wyjaśnił Hauer w następujący sposób:
Człowiek medytuje nad symbolem i – na poły psychologicznie, na poły intelektualnie - przyswaja sobie jego treści. W ten sposób dochodzi do pewnej przemiany psychicznej; zdarza

się, że indywiduum dociera w ten sposób do owych pokładów, gdzie zachodzą radykalne procesy przemiany psychicznej, nie dzieje się to jednak zbyt często. Ci, którzy zajmują się ćakrami w aspekcie zewnętrznym, mogą się tu narazić na niebezpieczeństwo polegające na tym, iż utkną na gruncie owych procesów psychicznych... i nie będą mogli doprowadzić do prawdziwej przemiany najwewnętrzniejszej struktury swej istoty[69].
Zdaniem Hauera, na tym polega zasadnicza trudność zrozumienia istoty kundalini-jogi. Hauer uważał, że trudność tę najlepiej dałoby się pokonać w ten sposób, że spróbuje się zrozumieć kundalini-jogę na podstawie własnego doświadczenia wewnętrznego:
Pojmuję rzeczywistość wewnętrzną o tyle tylko, o ile mam ją w sobie, o ile jestem w stanie przyjrzeć się owej rzeczywistości wnikającej do mej psyché świadomej z głębi mej nieświadomości; jeśli jednak przychodzi ona do mnie od zewnątrz, musi się ona całkowicie ożywić w mej świadomości[70].
I konkludował:
Na początku w dużej mierze uwolniłem się od perspektywy hinduskiej. Uznałem, że nie poznam znaczenia wewnętrznego, jeśli nie będę widział spraw na własny sposób, z własnej perspektywy[71].
Poza tym wykłady zawierały wyjaśnienie metafizyki leżącej u podstaw kundalini-jogi oraz symboliki ćakr.
Meier przypomina sobie, że wykłady Hauera były dość oschłe i że, jeśli nie liczyć przerw na herbatę, nie było zbyt wiele czasu na rozmowę – w przeciwieństwie do nich seminaria prowadzone przez Junga były bardzo ożywione[72]. Reichstein uważa, że Hauer był fanatykiem – do dyskusji nie doszło, ponieważ „był on zbyt pewny własnej racji" i „uznawał jedynie to, co sam powiedział". Seminaria prowadzone przez Junga Reichstein opisuje natomiast jako „nader sugestywne" i zauważa, iż dawały one możliwość „nieskrępowanej dyskusji"[73]. Spiegelberg przypomina sobie, że Jung
Zadawał indologowi wiele pytań na temat hinduskiej praktyki jogi... oraz związków łączących system hinduski z psychologią zachodnią. Wydaje mi się, że seminarium to po dziś dzień jest ostatnim słowem na temat głębszego, psychologicznego znaczenia praktyki jogi[74].
Informacje na temat tych wykładów wkrótce rozeszły się po świecie. Niedługo potem Hans Trüb pisał do Martina Bubera:
Opowiem Ci o seminarium Hauera – było to dla mnie nieoczekiwanie ekscytujące. „Purusza"-atman to całkiem nowe objawienie – przede wszystkim dlatego, że prowadzi do tego droga całkiem nam obca (kundalini-joga)[75].
Wydaje się, że metoda stosowana przez Hauera wywarła wpływ na Junga, który w trakcie swych seminariów próbował doprowadzić uczestników do zrozumienia kundalini-jogi na podstawie własnego doświadczenia wewnętrznego, czyli procesu indywiduacji. W ten sposób to, czego słuchacze dowiadywali się na temat kundalini-jogi, przepuszczone było niejako przez trzy filtry: najpierw przez przekłady i komentarze Woodroffe'a, następnie przez wykłady Hauera, w końcu – przez komentarze Junga. Nic dziwnego, że trzej uczeni często popadali w sprzeczności, i to zarówno pod względem terminologicznym, jak również w kwestii zrozumienia całego procesu – większość pytań ze strony publiczności dotyczyła wynikających stąd różnic.
Ważne byłoby tu zauważyć, że seminaria Junga nie były dla ich uczestników po prostu wprowadzeniem w hermeneutykę – wywoływały one w nich specyficzne doświadczenia. A zatem na przykład Tadeusz Reichstein pamięta, że podczas seminariów i po nich nawiedzały go marzenia senne przedstawiające ruch węża kundalini – także przynajmniej „kilku innych" uczestników miało podobne przeżycia[76].

Przypisy

[1] [Carl Gustav Jung: Wspomnienia, sny, myśli. Spisane i podane do druku przez Anielę Jaffé. Przeł. Robert Reszke, Leszek Kolankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1999. S. - przyp. tłum.] Nie wiadomo, jakie konkretnie ćwiczenia Jung stosował, ale Fowler McCormick, przypominając sobie jeden z seansów analitycznych z Jungiem w roku 1937 o polecanej mu przezeń metodzie bardzo przypominającej shavasana-asana hatha-jogi, powiada: „Doktor Jung powiedział, że w chwilach wielkiego napięcia można stosować bardzo przydatne ćwiczenie: trzeba położyć się płasko na dywanie czy w łóżku, leżeć całkiem spokojnie i oddychać, wyobrażając sobie, że wieje nad nami wiatr zaburzenia". Fowler McCormick: Wywiad. Jung Oral History Archive, Countway Library of Medicine, Harvard Medical School. S. 17.

[2] Zob. s. i nast. niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

[3] Zob. Arthur Avalon [sir John Woodroffe]: The Serpent Power. The Secrets of Tantric and Shaktic Yoga. Madras 1918. [Yoga kundalini. Ścieżka poznania siebie. Przeł. Marek Friman. Poznań: Brama – Książnica Włóczęgów i Uczonych 2001 – przyp. tłum.] Egzemplarz znajdujący się w bibliotece Junga pochodzi z pierwszego wydania tej pracy i opatrzony jest wieloma notatkami na marginesie. Sir John Woodroffe urodził się w 1865 roku w Anglii. Po odbyciu studiów w Oksfordzie został adwokatem. Piastował najwyższe funkcje w aparacie prawniczym Korony Brytyjskiej w Kalkucie, był członkiem i profesorem prawa na kalkuckim Uniwersytecie Tagore. W latach 1904-1922 był członkiem rządu indyjskiego i sędzią Sądu Najwyższego w Kalkucie. W 1915 roku otrzymał tytuł szlachecki i jako docent prawa indyjskiego powrócił do Oksfordu, gdzie wykładał w latach 1923-1930. Nie znamy informacji wskazujących na to, że utrzymywał jakikolwiek bezpośredni kontakt z Jungiem.

[4] Satćakranirupana (Opisanie sześciu ośrodków) to VI rozdział Shritattvachintamani Purnanandy-Svamiego (1577).

[5] Heinrich Zimmer powiada: „Skarby tradycji hinduistycznej udostępniło mi wspaniałe dzieło życia Arthura Avalona – klasycznego autora w dziedzinie indologii, jednego z tych, których niepodobna prześcignąć. W swych wielu publikacjach udostępniał on po raz pierwszy przeogromne, jakże złożone skarby późnego hinduizmu: tantry powstałe w epoce równie wspaniałej i bogatej jak czas powstania wed, eposów, puran itd. – ostatnie skrystalizowane formy mądrości indyjskiej, nieodzowne ogniwo długiego łańcucha dostarczającego klucza do rozwiązania niezliczonych problemów historii hinduizmu i buddyzmu, mitologii i symboliki". Some Biographical Remarks about Henry R. Zimmer. W: Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India. Princeton 1984. S. 254.

[6] Some Biographical Remarks about Henry R. Zimmer. S. 639.

[7] John Woodroffe: Shakti und Shakta. Lehre und Ritual der Tantra-Shatras. Weilheim Obb.: O.W. Barth 1962. S. X. Jung miał w swej bibliotece anglojęzyczny oryginał tej książki: Shakti and Shakta: Essays and Adresses on the Shakta Tantashastra.

[8] Jeśli chodzi o kundalini-jogę i kwestię lokalizacji świadomości, zob. C.A. Meier: Bewußtsein. Lehrbuch der Komplexen Psychologie C.G. Jungs. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag 1971. Ks. III. Rozdz. IV: Lokalisation des Bewußtseins.

[9] Ronald David Laing: Polityka doświadczenia. Rajski ptak. [Przeł. Agnieszka Grzybek. Warszawa: Wydawnictwo KR 1996. S. 169 – przyp. tłum.] Pogląd Junga, podług którego tak zwane stany patologiczne są tak naprawdę nie rozpoznanymi doświadczeniami przebudzenia kundalini, potwierdza i rozwija Lee Sanenella. Zob. Lee Sannella: The Kundalini Experience: Psychosis or Transcendence?. Lower Lake, Califf. 1992.

[10] Zob. Carl Gustav Jung: Yoga und der Westen, 1936. Gesammelte Werke. T. 11. Joga i Zachód. Przeł. Erdmute Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: Podróż na Wschód. S. 91-98. [Przyp. tłum.]

[11] Zob. Carl Gustav Jung: Zur Psychologie östlicher Meditation. „Mitteilungen der Schweizerischen Gesellschaft der Freunde ostasiatischer Kultur”. Z. 5/1943. Gesammelte Werke. T. 11. O psychologii wschodniej medytacji. Przeł. Jerzy Prokopiuk. W: Carl Gustav Jung: Podróż na Wschód. S. 146-161. [Przy. tłum.]

[12] [Zob. Carl Gustav Jung: Über den indischen Heiligen. Einführung zu H. Zimmer „Der Weg zum Selbst”. 1944. Gesammelte Werke. T. 11. O indyjskim świętym. Przeł. Erdmute Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: Podróż na Wschód. S. 162-171 - przyp. tłum.] Poza tym opublikowano jeszcze wywiad, jaki z Jungiem przeprowadził Shin'ichi Hismatsu w roku 1958. Zob. Gespräch mit einem Zen-Meister. W: C.G. Jung im Gespräch. Interviews, Reden, Begegnungen. Hg. von Robert Hinshaw, Lela Fischli. Zürich: Daimon-Verlag 1986.

[13] Zob. s. i nast. niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

[14] Modern Psychology 3. W 1933 roku prowadził Jung w Berlinie kilka seminariów poświęconych objaśnianiu marzeń sennych – pewną rolę odgrywało tu przeciwieństwo pomiędzy formami myślenia Wschodu i Zachodu; to właśnie podczas jednego z tych seminariów Heinrich Zimmer wygłosił odczyt na temat psychologii jogi (maszynopis powielony pt. Bericht über das Seminar von Dr. C.G. Jung vom 26. Juni bis 1. Juli 1933. Berlin 1933). Poza tym sympozja Eranosa w latach 1933-1937, podczas których coraz większą rolę odgrywały Jungowskie badania nad archetypami, procesem indywiduacji i alchemią, zajmowały się opozycyjnością myślenia Wschodu i Zachodu. Zob. Yoga und Meditation im Osten und im Westen. „Eranos-Jahrbuch 1933”. Zürich: Rhein Verlag 1934; Ostwestliche Symbolik und Seelenführung. „Eranos-Jahrbuch 1934”. Zürich: Rhein-Verlag 1935. Westliche Seelenführung. „Eranos-Jahrbuch 1935”. Zürich: Rhein-Verlag 1936; Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West. „Eranos-Jahrbuch 1936-1937”. Zürich: Rhein-Verlag 1938. Roczniki Eranosa publikowała Olga Fröbe-Kapteyn. [Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962) – fundatorka Sympozjów Eranosa w Askonie, Szwajcaria. Pierwsze odbyło się latem 1933 roku. O początkach swej działalności tak pisała: „W 1932 roku udałam się z wizytami do pierwszych uczonych, którzy mieli wygłosić prelekcje na pierwszym sympozjum Eranosa w 1933 roku. Miałam przy sobie wytyczne całego programu. Nikt nic o tym nie wiedział, nikt mi nie doradzał, w owym czasie nie utrzymywałam żadnych stosunków z ani jednym uczonym. Był to krok w nieznane. Dziś uświadamiam sobie, że gdy w listopadowy wieczór nacisnęłam dzwonek do marburskiego domu Rudolfa Otto, to był to sygnał – tak jak w teatrze sygnał do podniesienia kurytyny na scenie, którą przygotowałam na lata całe”. A Note on Eranos. W: The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks. Edited by Joseph Campbell, Bollingen Series. T. 30. Princeton: Princeton University Press 1978. S. XV. Odczyty wygłaszane w ramach sympozjów publikowano następnego roku w „Eranos-Jahrbuch” (wydawanym przez zuryskie wydawnictwo Rhein-Verlag). Po śmierci organizatorki jej miejsce zajęli profesorowie Adolf Portmann i Rudolf Ritsema - przyp. tłum.] Opozycja Wschód-Zachód odgrywała też ważną rolę w trakcie sympozjów Eranosa w późniejszych latach. Trwają właśnie prace redakcyjne nad odkrytymi niedawno notatkami z niemieckojęzycznych seminariów Junga prowadzonych w Federalnej Wyższej Szkole Politechnicznej w Zurychu.

[15] Zob. Carl Gustav Jung: Wspomnienia, sny, myśli. S. i nast. [Przyp. tłum.]

[16] Zastępca archiwariusza Uniwersytetu Hinduskiego w Benares napisał w liście z 28 marca 1967 roku do Henri Ellenbergera, że prof. Car Gustav Jung otrzymał 20 grudnia 1937 roku tytuł D. Litt. (Doctor of Letters) Honoris Causa tegoż Uniwersytetu. Archiwista Uniwersytetu w Kalkucie napisał w liście z 10 maja 1967 roku do Henri Ellenbergera, że dr Carl Gustav Jung w trakcie specjalnej uroczystości 7 stycznia 1938 roku otrzymał in absentia tytuł doktora honoris causa nauk prawnych. Ze względu na tę niestosowność dr Jung nie wziął udziału w ceremonii (archiwum rodziny Ellenbergerów, Hôpital Sainte-Anne, Paris).

[17] Zob. Carl Gustav Jung: Die träumende Welt Indiens, 1939. Gesammelte Werke. T. 10. Śniący świat Indii. Przeł. Erdmute Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: Podróż na Wschód. S. 99-108. [Przyp. tłum.]

[18] Zob. Carl Gustav Jung: Was Indien uns lehren kann. 1939. Gesammelte Werke. T. 10. Czego mogą nas nauczyć Indie. Przeł. Erdmute Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: Podróż na Wschód. S. 109-113. [Przyp. tłum.]

[19] Wywiad z Fowlerem McCormickiem. Jung Oral History Archive. Countway Library of Medicine. Harvard Medical School. Boston. S. 25-26.

[20] Carl Gustav Jung: Yoga und der Westen. Gesammelte Werke. T. 11. Par. 866. [Joga i Zachód. S. 99 - przyp. tłum.] Po powrocie z Indii Jung wypowiadał się jednak trochę mniej ostrożnie: „Tantra-joga cieszy się w Indiach złą sławą; jest krytykowana, ponieważ wiąże się z ciałem, a zwłaszcza z seksualnością". Carl Gustav Jung: Modern Psychology. S. 42. I dalej: „W dzisiejszych Indiach jogę uprawia się głównie dla interesu – biada, gdy przyjdzie ona do Europy". Carl Gustav Jung: Modern Psychology. S. 69.

[21] Carl Gustav Jung: Yoga und der Westen. Gesammelte Werke. T. 11. Par. 873. [Joga i Zachód. S. 102 - przyp. tłum.]

[22] W trakcie lektury uwag Gopi Krishny dotyczących jego doświadczeń analityk ze szkoły jungowskiej, John Layard, zauważył, że jego opis przebudzenia kundalini „podobny jest do tego, co na własny użytek określiłem mianem «przeżyć iluzorycznych», towarzyszą mu bowiem podobne odgłosy i doznania, które w rzeczywistości wydają się przeraźliwe, lecz wiążą się także z doświadczeniami wysoce mistycznymi, oczywiście także z przeżyciami natury psychoseksualnej, toteż zastanawiam się, czy i w moim wypadku mogłoby się wydarzyć coś w tym rodzaju – czy i ja mógłbym mieć do czynienia z diabelskim wytworem doświadczenia bez mała boskiego. My, ludzie Zachodu, mamy tak niewiele prawdziwej religijności, że już zagubiliśmy nić przewodnią i mieszamy rzeczy dobre złe, zapominając o czystości boskiego brudu!". John Layard, list do Anthony Stadlena z 17 października 1968 roku. Z archwiwum prywatnego Anthony Stadlena.

[23] Carl Gustav Jung: Yoga und der Westen. Gesammelte Werke. T. 11. Par. 875. [Joga i Zachód. S. 103 - przyp. tłum.]

[24] Zob. Romain Rolland: Prophets of the New India. London 1930.

[25] Carl Gustav Jung: Modern Psychology 3. S. 17.

[26] Carl Gustav Jung: Modern Psychology 3. S. 71.

[27] Carl Gustav Jung: Yoga und der Westen. Gesammelte Werke. T. 11. Par. 876. [Joga i Zachód. S. 103 - przyp. tłum.]

[28] Surendranath Dasgupta: Yoga as Philosophy and Religion. S. VII.

[29] Mircea Eliade: Joga. Nieśmiertelność i wolność. S. 13. [Przyp. tłum.]

[30] Hermann Graf von Keyserling: Reisetagebuch eines Philosophen. S. 281. Przemówienie Swamiego Vivekanandy na Światowym Kongresie Religii (World's Congress of Religions, Chicago 1893) zrobiło wielkie wrażenie, a wraz z towarzyszącymi Kongresowi wykładami w niemałym stopniu przyczyniło się do intensyfikacji zainteresowania myśleniem Wschodu. Wykłady te wydano pt. Yoga Philosophy: Lectures Delivered in New York, Winter of 1895-1896 by the Swami Vivekananda on Raja Yoga, or Conquering the Internal Nature. New York 1899. Zob. też: Eugene Taylor: Swami Vivekananda and William James. „Prabuddha Bharata". T. 91/1896. S. 374-385. W bibliotece Junga znajduje się wiele wydań prac Swamiego Vivekanandy.

[31] Hermann Graf von Keyserling: Reisetagebuch eines Philosophen. S. 163.

[32] Informacje na temat Jakoba Wilhelma Hauera zaczerpnęliśmy z jego uwag rozproszonych w wielu jego pracach, a także z treściwej biografii Margarette Dierk: Jakob Wilhelm Hauer 1881-1962. Heidelberg 1986. W pracy tej znajduje się również pełna bibliografia jego pism.

[33] Centrum szwabskiego pietyzmu powołane do życia w 1816 roku przez Christiana Gottlieba Blumhardta. Na zlecenie Towarzystwa misje w Indiach Przednich prowadził Hermann Gundert, ojciec matki Hermanna Hessego, Marii z domu Gundert. W latach 1865-1869 ojciec Hermanna Hessego Johannes kształcił się tu, przygotowując się do funkcji misyjnej. Tu także Hermann Hesse spędził okres od czwartego do dziewiątego roku życia. Zob. Hesse. Jego życie w obrazach i tekstach. Przedmowa: Hans Mayer. Wydał: Volker Michels. Projekt graficzny: Willy Fleckhaus. Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 2000. S. 32 i nast. [Przyp. tłum.]

[34] The World's Religions against War: The Proceedings of the Preliminary Conference Held at Geneva, September 1928, to Make Arrangements for a Universal Religious Peace Conference. New York 1928. Po niemiecku: Die Weltreligionen gegen den Krieg. Verhandlungen der einleitenden Konferenz zu Genf im September 1928, zum Zwecke der Vorbereitung einer religiösen Weltfriedenskonferenz. Marburg-Lahn: Druckerei Hauer 1929.

[35] Wilhelm Hauer: Der Yoga im Lichte der Psychotherapie. S. 1.

[36] Some Biographical Remarks about Henry R. Zimmer. S. 259-260. 1 czerwca 1932 roku Heinrich Zimmer wygłosił wykład pt. Einige Aspekte des Yoga – wykład ten poprzedzał seminarium na temat kundalini-jogi.

[37] Georg Feuerstein: The Essence of Yoga. W: Reappraisal of Yoga: Essays in Indian Philosophy. Ed. by G. Feuerstein and J. Muller. London 1971. B.

[38] Wywiad z wydawcą, 30 czerwca 1994.

[39] Barbara Hannah: C.G. Jung: Sein Leben und Werk. Fellbach-Oeffingen: Bonz 1982. S. 255 i nast. Jeśli chodzi o ogólny kontekst seminariów jungowskich, zob. William McGuire: Wprowadzenie. W: Carl Gustav Jung: Analiza marzeń sennych [(Seminaria. T. 1). S. 7 i nast. – przyp. tłum.]

[40] Zob. Harold Coward: Jung and Eastern Thought. Delhi 1991 (praca zawiera przyczynki J. Borelliego, J. Jordensa i J. Hendersona). S. 110-111; John Clarke: Jung and Eastern Thought: A Dialogue with the Orient. London 1994. S. 110.

[41] Wywiad z wydawcą, 30 czerwca 1994. Jeśli chodzi o wrażenia Barbary Hannah, zob. s. niniejszego tomu.

[42] Wywiad z wydawcą, 30 czerwca 1994.

[43] Zob. Carl Gustav Jung: Indische Parallelen, wykład z 7 października 1931 (s. i nast. niniejszego tomu). 11 października 1931 roku Jung wygłosił identycznie zatytułowany wykład po niemiecku – rzecz dotyczyła tej samej dziedziny. Zob. Bericht über das Deutsche Seminar von Dr. C.G. Jung 5.-10. Oktober 1931 in Küsnacht-Zürich. S. 66-73. Na temat tego wykładu pisała Emma Jung w liście z 12 października 1931 roku do Oskara Schmitza: „Na seminarium znowu było wielu słuchaczy – byliśmy zdumieni, że mimo trudnych czasów tak wielu uczestników przybyło z Niemiec. I tym razem mówiono o obrazach i fantazjach najróżniejszych pacjentek, ale wszystkie te materiały dotyczyły symboliki «kundalini»". Carl Gustav Jung: Briefe an Oskar Schmitz 1921-1931. S. 94-95.

[44] Zob. s. i nast. niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

[45] Wydaje się, że zapiski Junga zawierające materiały do seminarium obejmują następujące rękopisy: 1. Trzystronicowy manuskrypt pt. Tantrismus; 2. Czterostronicowy manuskrypt pt. Avalon Schlange zawierający odniesienia i cytaty ze stron 1-76, 210-272 pierwszego wydania The Serpent Power; trzystronicowy manuskrypt pt. Chakras; 4. Dwustronicowy maszynopis pt. Die Beschreibung der beiden Centren Shat-Chakra-Nirupana; wydaje się, iż maszynopis ten jest niekompletny, ponieważ urywa się w trakcie opisu anahaty. Duże partie rękopisów 1 i 3 odpowiadają tekstowi wykładu pt. Indische Parallelen (zob. s. i nast. niniejszego tomu), to zaś z kolei pozwala wysnuć wniosek, że Jung bezpośrednio odwoływał się do nich w trakcie wykładu. Poza tym znamy jeszcze dwustronicowy

manuskrypt pt. Tantr. Texte VII Shrichakrasambhara – chodzi tu, zdaje się, o notatki do wykładów Junga wygłaszanych w zuryskiej Federalnej Wyższej Szkole Politechnicznej na temat tego tekstu (zob. Carl Gustav Jung: Modern Psychology 3); wiemy także o istnieniu dwustronicowego manuskryptu pt. Prapanchasara Tantra zawierającego głównie cytaty ze s. 25-87 pracy Heinricha Zimmera pt. Kunstform und Yoga oraz odniesienia do nich. Prapanchasaratantram to tekst pomieszczony w 18 tomie wydawanych przez Johna Woodroffe'a Tantrik Texts. Kalkutta 1935. Wszystkie wspomniane tu rękopisy Junga przechowywane są jako Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

[46] Carl Gustav Jung: Briefe an Oskar Schmitz 1921-1931. S. 95. Oskar Schmitz zmarł pod koniec 1931 roku i nie mógł wziąć udziału w seminarium. Carl Gustav Jung napisał przedmowę do Märchen vom Fischotter Schmitza. W związku z jego śmiercią tekst ten stał się zrazem słowem pożegnalnym. [Zob. Carl Gustav Jung: Vorwort zu O.A. Schmitz: „Märchen aus dem Unbewußten". München: Hauser-Verlag 1932. Gesammelte Werke. T. 18/2. Par. 1716-1722 – przyp. tłum.]

[47] List Wilhelma Hauera do Carla Gustava Junga z 20 listopada 1931 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich. Jeśli chodzi o wspomnianą przez Hauera książkę, jest to prawdopodobnie zbór artykułów Junga opublikowanych pt. Seelenprobleme der Gegenwart. „Psychologische Abhandlungen". T. 5. Zürich: Rascher-Verlag 1931.

[48] Zob. Jakob Wilhelm Hauer: Der Yoga als Heilsweg. Stuttgart 1932.

[49] Książka Wilhelma Hauera pt. Der Yoga als Heilsweg zadedykowana jest „Carlowi Gustavowi Jungowi – badaczowi nowych dróg do człowieka". Egzemplarze tej publikacji wraz z książką Hauera pt. Die Bhagavadgita in neuer Sicht mit Übersetzungen (Stuttgart 1934) znajdują się w bibliotece Junga i są zaopatrzone w osobiste dedykacje. W żadnej z nich nie znajdują się jakiekolwiek notatki Junga na marginesach.

[50] List Wilhelma Hauera do Carla Gustava Junga z 20 listopada 1931 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

[51] List Carla Gustava Junga do Wilhelma Hauera z 30 listopada 1931 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

[52] List Carla Gustava Junga do Wilhelma Hauera z 30 listopada 1931 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

[53] List Carla Gustava Junga do Wilhelma Hauera z 1 marca 1932 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

[54] List Wilhelma Hauera do Carla Gustava Junga z 22 marca 1932 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

[55] Chodzi oczywiście o 1 200 franków. Lista członków zuryskiego Klubu Psychologicznego obejmowała w 1933 roku sześćdziesiąt nazwisk – do osób tych należy doliczyć dwudziestu ośmiu gości, z których część żyła poza granicami Szwajcarii. Profesor Tadeusz Reichstein, jeden z uczestników seminarium, przypomina sobie, że uczestnictwo w seminariach Hauera, jak i w wykładach Junga, wiązało się z koniecznością uiszczenia wpisowego. (Wywiad z wydawcą z 23 listopada 1994 roku).

[56] List Carla Gustava Junga do Wilhelma Hauera z 10 maja 1932 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

[57] List Carla Gustava Junga do Wilhelma Hauera z 23 czerwca 1932 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich. Friedrich (później Frederick) Spiegelberg, który napisał recenzję z książki Wilhelma Hauera pt. Yoga als Heilweg („Deutsche Allgemeine Zeitung". Nr 71/1932), uczestniczył w seminarium razem ze swą żoną.

[58] Zob. Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. W: Mary Foote (ed.): The Kundalini Yoga. Notes on the Lecture Given by Prof. Dr. W. Hauer with Psychological Commentary by Dr. C.G. Jung. Zürich 1932.

[59] Zob. list Emmy Jung do Wilhelma Hauera w: Margarette Dierk: Jakob Wilhelm Hauer 1881-1962. S. 283.

[60] Wywiad z wydawcą z 23 listopada 1994 roku.

[61] C.A. Meier, wywiad z wydawcą.

[62] Kiedy zakładano zuryski Instytut Carla Gustava Junga, Meier przekazał te ilustracje Instytutowi, gdzie przechowywane są do dzisiaj (C.A. Meier, wywiad z wydawcą). Jung określił je mianem „bardzo pięknych". Zob. List Carla Gustava Junga do pani Hauer z 11 stycznia 1933 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

[63] Zob. Carl Gustav Jung: Visions. Notes of the Seminar Given in 1930-1934. Edited by Claire Douglas. Princeton NJ: Princeton University Press 1992. 2 t. [Przyp. tłum.]

[64] W: Tantra Yoga. S. 153-158.

[65] Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 1.

[66] Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 8.

[67] Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 14.

[68] Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 13. Owo rozróżnienie na dwa rodzaje jogi zakwestionował Heinrich Zimmer, który twierdził, iż Hauer przecenia tę różnicę.

[69] Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 14.

[70] Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 1-2.

[71] Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 19.

[72] C.A. Meier, wywiad z wydawcą.

[73] Tadeusz Reichstein, wywiad z wydawcą.

[74] Frederic Spiegelberg, wywiad. Jung Oral History Archive. Countway Library of Medicine. Harvard Medical School. Boston. S. 1-2.

[75] List Hansa Trüba do Martina Bubera z 27 listopada 1932 roku. Archiwum Bubera. Uniwersytet Hebrajski. Jerozolima.

[76] Tadeusz Reichstein, wywiad z wydawcą.

Wprowadzenie: Junga podróż na Wschód cz. 3

Psychologia a joga: trudności porównania i problemy współpracy

Niedługo po wygłoszeniu wykładów Hauer napisał do Junga:
Tydzień spędzony w Zurychu dał mi wiele impulsów — zapewne wolno mi żywić nadzieję, że również nici naszej współpracy zostały mocniej zadzierzgnięte[1].
Wydaje się, że Jung odwzajemniał te uczucia, w odpowiedzi bowiem napisał do Hauera: „Pragnąłbym rozbudować naszą współpracę”, po czym zaprosił go do udziału w wydawaniu interdyscyplinarnego pisma, które Daniel Brody miał zamiar publikować w Rhein-Verlag[2].
W następnym roku Hauer założył Deutsche Glaubensbewegung. W swej pracy pt. Deutsche Gottschau wieścił on narodziny specyficznie germańskiej (czy indogermańskiej) religii, która doprowadzi do uwolnienia chrześcijaństwa od „obcego” ducha semickiego. Hauer stwierdzał:
Nową fazę ruchu Ducha Niemieckiego, której początek dało w 1933 roku czerwcowe spotkanie w Eisenach, należy ujmować w jak najściślejszym związku z Ruchem Narodowym, który powołał do życia Trzecią Rzeszę. Jak on, Deutsche Glaubensbewegung zrodzony został z biologicznych i duchowych głębi Narodu Niemieckiego[3].
Daremnie podejmował Hauer próby, w wyniku których założony przezeń ruch miał się stać oficjalną religią narodowego socjalizmu.
W 1935 roku w księdze pamiątkowej wydanej z okazji sześćdziesiątych urodzin Junga opublikował Hauer esej pt. Die indo-arische Lehre vom Selbste im Vergleich mit Kants Lehre vom intelligibilen Subject[4].
W artykule pt. Wotan[5] z 1936 roku Jung podał postać Hauera i założonego przezeń Deutsche Glaubensbewegung jako przykłady na poparcie swej tezy, że wydarzenia polityczne w Niemczech można rozumieć jako przejaw uaktywnienia się starogermańskiego boga Wotana[6].
W dniach 7-12 marca 1938 roku Hauer ponownie wygłosił cykl wykładów w zuryskim Klubie Psychologicznym, tym razem pt. Quellengrund des Glaubens und die religiöse Gestaltwerdung. Meier przypomina sobie, że Hauer rozprawiał o „symbolicznym znaczeniu Flagi (swastyki), ale jego wywody spotkały się z ostrą krytyką i silnym oporem”[7]. Skrajnie różne ujęcia sytuacji religijno-politycznej w Niemczech doprowadziły do zerwania Hauera z Jungiem i jego środowiskiem[8]. Jeśli chodzi o zachowanie Hauera w tym okresie, warto zwrócić uwagę na świadectwo Mircei Eliadego:
Słyszałem od Scholema, że mimo wszystko Hauer zachował się bardzo przyzwoicie, ponieważ podczas prześladowań nazistowskich przyjął i przechował u siebie dwoje czy troje dzieci żydowskich. Scholem uważa, iż Hauer to jeden z niewielu sympatyzujących z reżimem uczonych, którym nie ma nic do zarzucenia[9].
Hauer kontynuował dialog z Jungiem w swych późniejszych publikacjach poświęconych podobieństwom jogi i psychoterapii. W pracy pt. Der Yoga: ein indischer Weg zum Selbst[10] zaczyna od kwestii stale pojawiających się w związku z narodzinami ruchu New Age oraz rosnącą popularnością religii alternatywnych:
Problem, czy i na ile wschodnia „droga zbawienia” jest cokolwiek warta także dla ludzi Zachodu, pozostał nadal aktualny, toteż stale poważnie się nim zajmowałem. Czyż nie było błędem czy zgoła zagrożeniem, że stale walczącemu o własną „drogę zbawienia” człowiekowi Zachodu wskazywano jogę? Czyż jedyną drogą do „zbawienia” nie były dla tych ludzi rygorystyczne studia naukowe, namysł filozoficzny prowadzony na modłę zachodnią, życie i aktywność w formie typowej dla Zachodu? Czyż sam Zachód nie wydał własnej mistyki i nie odnalazł własnej drogi wewnętrznej, bardziej odpowiedniej dla siebie niż joga? Czyż nie dość było rozwijać „psychologię głębi” i psychoterapię? Czyż w ogóle potrzebne są nam nowe impulsy płynące ze Wschodu? Problemy te wytyczały krąg mojej

refleksji w trakcie wykładów i seminariów prowadzonych w zuryskim „Klubie Psychologicznym” pod egidą Carla Gustava Junga...[11].
Hauer uważał, że Jungowska psychologia analityczna stała się metodą, toteż podlegała wszystkim zagrożeniom wiążącym się z zewnętrznym aspektem psychotechnicznym, które również dla jogi stanowiły niebezpieczeństwo[12]. W pracy pt. Der Yoga: ein indischer Weg zum Selbst jeden rozdział poświęcił zatem krytyce ujęcia Jungowskiego:
Jeśli o mnie chodzi, zajmuję krytyczne stanowisko wobec hipotezy o wrodzonych i dziedzicznych „archetypach"”. Przede wszystkim należy stwierdzić, iż hipoteza „archetypów” zasadza się na nader słabej podstawie wywiedzionej z historii religii i doświadczenia[13].
Negatywne stanowisko zajmował także wobec Jungowskiej interpretacji kundalini-jogi, ponieważ
Moim zdaniem, w kręgu Jungowskim zbyt pochopnie powiązano mityczne obrazy jogi tantrycznej z „archetypami”, a w ten sposób zamącono jasny ogląd i jednych, i drugich[14].
Każda próba interpretacji tekstów tantryckich związana jest z niesłychanymi problemami wynikającymi z ich nader złożonej struktury. Mircea Eliade zauważa w związku z tym, iż
Teksty tantryczne są często formułowane w „języku intencjonalnym” (sandhabhasa), języku tajemnym, ciemnym, dwuznacznym, w którym stan świadomości jest wyrażany w określeniach erotycznych i słownictwie mitologicznym albo kosmologicznym, i zaopatrzany w znaczenia hathajogiczne i seksualne[15].
Prowadzi to do sytuacji, w której
Tekst tantryczny może być odczytany za pomocą różnych kluczy: liturgicznego, jogicznego czy tantrycznego... czytanie tekstów według klucza „jogicznego” to jest odcyfrowywanie stadiów medytacji, o których mówi tekst. Sens tantryczny jest najczęściej erotyczny, ale trudno zdecydować, czy chodzi o konkretny akt, czy o erotyczny symbolizm. Dokładniej, trudno odróżnić „tekst” od „symboliki”, gdyż sadhana tantryczna ma na celu właśnie transsubstancjalizację każdego doświadczenia „konkretnego”, przemianę fizjologii w liturgię[16].
Późniejsze próby waloryzacji psychologicznych komentarzy Junga zwracały się ku pytaniu, czy można je traktować jako obowiązujący, dodatkowy „klucz”. Krytykowali je zarówno uczeni, jak i adepci kundalini-jogi. Harold Coward podsumował tę dyskusję w następujący sposób:
Biorąc pod uwagę aktualny stan naszej — nieporównanie większej — wiedzy na temat form myślenia Wschodu, należy wątpić, czy można zaakceptować Jungowską „sztuczkę na linie” polegająca na tym, że najpierw stawia się całą kundalini-jogę na głowie, a następnie odcina się dwie ostatnie ćakry jako „zbędne spekulacje bez żadnej wartości praktycznej”. Ale to, co osiągnął Jung w swym „komentarzu” i co dziś jeszcze ma wartość, polega na tym, że jego interpretacje pozwalają nam uzyskać głębszy wgląd w jego rozumienie procesu indywiduacji — jeśli zaś chodzi o dokładny opis kundalini, sprawa straciła na aktualności[17].
O ile seminaria Junga ocenia się z perspektywy zrozumienia kundalini-jogi w ramach jej kontekstu socjologiczno-historycznego, krytyka ta jest niewątpliwie uprawniona, nie zapominajmy jednak, iż w ramach współpracy Junga z Hauerem było to zadanie tego ostatniego; cel Junga polegał na wyjaśnieniu psychologicznego znaczenia spontanicznie zrodzonej symboliki przypominającej symbolikę znaną z kręgu kundalini-jogi. Jeśli chodzi o tę ostatnią kwestię, Jung pisał:
Inwazja Wschodu [na Zachodzie] to raczej fakt psychologiczny, w perspektywie historycznej przygotowany dawno temu — pierwsze oznaki tego procesu obserwujemy już u Mistrza Eckharta, Leibnitza, Kanta, Hegla, Schopenhauera i Eduarda von Hartmanna. Ale wcale nie chodzi tu o Wschód jako zjawisko realne, lecz o oddziaływanie wszechobecnej nieświadomości zbiorowej[18].

Dlatego dla Junga „odkrywanie” Wschodu było ważnym rozdziałem w dziejach „odkrywania” nieświadomości zbiorowej.
Psychologiczna interpretacja Junga zasadza się na założeniu, iż kundalini-joga stanowi systematyzację doświadczenia wewnętrznego i że na Zachodzie typowa dla niej symbolika przejawia się w formie spontanicznej, co prawda podobnej do wschodniej, lecz wcale niekoniecznie identycznej. Stwierdzenie to znalazło potwierdzenie w trakcie wymiany myśli, która miała miejsce niedługo po seminarium na temat kundalini-jogi, podczas zajęć poświęconych interpretacji wizji:
Pani Sawyer: Ale w wypadku ćakr omawialiśmy kundalini zawsze osobno.
Jung: To prawda, w tym wypadku nie są one najwyraźniej odseparowane, ale nie robi to różnicy. Nie wolno nam zapominać, iż system kundalini stanowi wytwór specyficznie indyjski, my zaś mamy tu do czynienia z materiałem pochodzącym z Zachodu; dlatego prawdopodobnie postąpimy najrozsądniej, jeśli przyjmiemy, iż jest to właściwa metoda w wypadku materiału dostarczonego przez człowieka Zachodu, nie jest ona jednak właściwa w wypadku materiału wschodniego, który od tysięcy lat przyjmuje inne formy, przejawiając się w sposób bardzo abstrakcyjny[19].
Ale błędem byłoby również traktowanie komentarza Junga jedynie jako przekładu pojęć kundalini-jogi na terminy psychologiczne, jako komentarza psychologicznego, którego znaczenie byłoby już z góry ograniczone; albowiem w trakcie przekładania terminologii kundalini-jogi na pojęcia psychologii analitycznej te ostatnie zostały przekształcone i poszerzone. Za sprawą symboliki ćakr Jung otrzymał zasadniczo możliwość rozwinięcia archetypowej topografii psychiki i opisania procesu indywiduacji w formie imaginatywnych przejść pomiędzy różnymi obszarami psyché[20]. Poza tym symbolika ta doprowadziła go do wniosku, że przemiana indywiduum wymaga również towarzyszącej jej przemiany ontologicznej, podług której orientowało się jego dzieło. W swych podstawowych pracach na temat zachodnich tradycji religijnych — pracach napisanych już po spotkaniu z kundalini-jogą - Jung przedstawił psychologiczną interpretację alchemii i chrześcijaństwa. Jego studia nad jogą służyły mu w tym jako zasadniczy drogowskaz, zarówno jeśli chodzi o zrozumienie praktyki alchemicznej — wynika to już chociażby z jego stwierdzenia, iż „każdy sumienny adept alchemii wiedział, iż produkcja złota nie była prawdziwym celem opus alchemicznego, a cały proces alchemiczny był zachodnią formą jogi”[21] — jak również jeśli chodzi o jego ujęcia alchemii z jej dowartościowaniem ciała i pierwiastka kobiecego. I z jednym, i z drugim wyraźnie mamy do czynienia w tantryzmie, a także w nurtach przeciwnych ortodoksyjnemu chrześcijaństwu.
Z perspektywy empirycznej wywody Junga krytykował Gopi Krishna:
W swym komentarzu do tej księgi (Tajemnicy Złotego Kwiatu) mimo bynajmniej niedwuznacznej formy przedstawienia znalazł Jung w tym dziele jedynie materiał potwierdzający jego idee i nic poza tym, ponieważ był z gruntu uprzedzony za sprawą własnych teorii na temat nieświadomości. Z identyczną sytuacją mamy do czynienia w wypadku seminarium poświęconego kundalini-jodze — wydrukowane streszczenie wywodów Junga można otrzymać do wglądu w zuryskim Instytucie Jungowskim. Żaden z obecnych na seminarium uczonych nie wykazał się najmniejszą nawet wiedzą o prawdziwym znaczeniu starożytnego dokumentu omawianego podczas posiedzeń — wynika to z tego, co mówią uczestnicy seminarium[22].
Różnica pomiędzy wschodnim ujęciem kudalini-jogi a jej interpretacją przedstawioną przez Junga polega zasadniczo na tym, że dla tej pierwszej teksty w rodzaju Satćakranirupany opisują przede wszystkim głębokie przemiany doświadczenia cielesnego i duchowego, wywołane za sprawą specyficznych praktyk rytualnych, w mniejszej zaś mierze są symbolicznym przedstawieniem uniwersalnego procesu indywiduacji. Ale problemy, przed którymi stawiają nas interpretacje Junga, pojawiają się tak w ogóle także w wypadku innych

prób zmierzających do przełożenia terminologii kundalini-jogi na pojęcia współczesne[23]. Próby tego rodzaju prowadziły do pomieszania pojęć, a powstała w rezultacie krzyżówka nie była ani jednoznacznie „wschodnia”, ani jednoznacznie „zachodnia”[24]. W gruncie rzeczy seminaria Jungowskie należy oceniać, mając na względzie cele, które on sam wytyczył w następujący sposób:

Zachodnia świadomość nie jest bynajmniej jakąś ogólną świadomością — jest to uwarunkowany historycznie i ograniczony geograficznie czynnik reprezentujący tylko część ludzkości[25].

Albowiem znajomość psychologii Wschodu jest nieodzowną przesłanką krytyki i obiektywnego zrozumienia psychologii Zachodu[26].

A zatem w perspektywie Junga to, co wyrosło ze spotkania psychologii Zachodu z myśleniem Wschodu, bynajmniej nie było drobnostką — na tym bowiem zasadzała się w jego ujęciu możliwość stworzenia psychologii naprawdę zasługującej na to miano[27]. Aktualne do dzisiaj — mimo tak zasadniczej zmiany klimatu historycznego — znaczenie tego seminarium polega głównie na tym, w jaki sposób w jego trakcie stawano owo istotne pytanie i próbowano je ulokować w repertuarze współczesnych problemów psychologicznych, i to niezależnie od tego, czy akceptujemy uwarunkowane czasem odpowiedzi Junga, czy też nie.

Przypisy

[1] List Wilhelma Hauera do Carla Gustava Junga z 11 listopada 1932 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

[2] List Carla Gustava Junga do Wilhelma Hauera z 14 listopada 1932 roku. Carl Gustav Jung: Briefe. Hg. von Aniela Jaffé in Zusammenarbeit mit Gerhard Adler. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag 1990. T. 1. S. 138 i nast. Projekt ten nigdy nie został zrealizowany. Daniel Brody był wydawcą „Eranos-Jahrbuch”.

[3] Wilhelm Hauer: Ursprung der deutschen Glaubensbewegung. Cyt. za: Origin of the German Faith Movement. W: J.W. Hauer, K. Heim, K. Adams: Germany’s New Religion: The German Faith Movement. London 1937. S. 29 i nast.

[4] W: Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie. Hg. von Psychologischen Club Zürich. Berlin 1935.

[5] Zob. Carl Gustav Jung: Wotan. „Neue Schweizer Rundschau”. T. 3/1936. Z. 11. Gesammelte Werke. T. 10. [Przyp. tłum.]

[6] Zob. Carl Gustav Jung: Wotan. Gesammelte Werke. T. 10. Par. 397-398.

[7] C.A. Meier, list do wydawcy z 25 października 1993 roku. W swej agendzie Wilhelm Hauer zanotował pod datą 11 marca, że wygłosił tego dnia wykład o duchowym i religijnym kontekście aktualnych wydarzeń politycznych w Niemczech (zob. Margarette Dierk: Jakob Wilhelm Hauer 1881-1962. S. 297). Meier najwyraźniej odnosi się do tego wykładu.

[8] W notatce w dzienniku z dnia 8 marca 1938 roku Wilhelm Hauer pisze: „Jestem dla tych ludzi zbyt «niemiecki»”. Margarette Dierk: Jakob Wilhelm Hauer 1881-1962. S. 297.

[9] Wywiad z Mirceą Eliadem. Jung Oral History Archive. S. 11.

[10] Stuttgart 1958.

[11] Wilhelm Hauer: Der Yoga: ein indischer Weg zum Selbst. S. 5. W pracy tej znajdziemy bogatą literaturę przedmiotu poświęconą związkom jogi i psychoterapii. Dwa wczesne studia na ten temat to: Geraldine Coster: Yoga and Western Psychology: A Comparison. London 1934; Alan Watts: Psychotherapy East and West. New York 1961.

[12] Zob. Margarette Dierk: Jakob Wilhelm Hauer 1881-1962. S. 298.

[13] Wilhelm Hauer: Der Yoga: ein indischer Weg zum Selbst. S. 419.

[14] Wilhelm Hauer: Der Yoga: ein indischer Weg zum Selbst. S. 421.

[15] Mircea Eliade: Joga. Nieśmiertelność i wolność. S. 262.

[16] Mircea Eliade: Joga. Nieśmiertelność i wolność. S. 264.

[17] Harold Coward: Jung and Eastern Thought. S. 123. Harold Coward odnosi się tu do twierdzenia Junga, iż nie trzeba określać symboliki dwóch ostatnich ćakr, ponieważ to, do czego się one odnoszą, leży poza możliwością doświadczenia człowieka Zachodu (zob. s niniejszego tomu). Można by tu dodać, iż nawet w Indiach nie ma wyraźnie sformułowanego zalecenia, by osiągać symbolizowany przez nie stan. Tekst Cowarda wymieniony w Annotated Bibliography of Jung and Eastern Tradition Johna Borellego jest najprzydatniejszym ogólnym studium stosunku Junga do myślenia Wschodu — na tym też polega cel, jaki postawił sobie autor. Książka Johna Clarke pt. Jung and Eastern Thought: A Dialogue with the Orient to bezowocna próba przyporządkowania prac Junga na temat myślenia Wschodu w kręgu hermeneutyki Gadamera. Jeśli chodzi o krytyczne przedstawienie Jungowskiego ujęcia myślenia Wschodu, zob. Richard Jones: Jung and Eastern Religious Traditions. „Religion". T. 9/1979. S. 141-155. Jeśli chodzi o pracę doceniającą jego wkład w tę dziedzinę, zob. F. Humphrie: Yoga Philosophy and Jung. W: The Yogi and the Mystic: Studies in Indian and Comparative Mysticism. Ed. by Karl Werner. London 1989. S. 140-148.

[18] Carl Gustav Jung: list do A. Vettera z 25 stycznia 1932 roku. W: Carl Gustav Jung: Briefe. T. 1. S. 120. Jeśli chodzi o związki Schopenhauera z Indiami, zob. Raymond Schwab: La Renaissance Orientale. S. 427-435. Schopenhauer porównał pisma Mistrza Eckharta z filozofią Wedanty (zob. Raymond Schwab: La Renaissance Orientale. S. 428). Poważną część swej pracy pt. Philosophie des Unbewußten (Berlin 1870) poświęcił Eduard von Hartmann buddyzmowi.

[19] Carl Gustav Jung: Visions. Notes of the Seminar Given in 1930-1934. T. 2. S. 30-31. W swoim raporcie na temat spontanicznych doświadczeń kundalini na Zachodzie Lee Sannella podkreśla interesujące odstępstwa w stosunku do opisów wschodnich: „Podług klasycznego modelu kundalini budzi się — lub jest budzona — u podstawy kręgosłupa, wznosi się wzdłuż środkowej osi ciała i kończy swą wędrówkę w chwili, gdy osiągnie czubek głowy... w przeciwieństwie do tego, zgodnie z obrazem klinicznym, energia kundalini wzbija się wzdłuż nóg, następnie od pleców do czubka głowy, a następnie wzdłuż twarzy i tchawicy rozchodzi się w kierunku podbrzusza — tam również kończy swą wędrówkę". Lee Sannella: The Kundalini Experience: Psychosis or Transcendence?.

[20] W kwestii topografii archetypowej, zob. Edward Casey: Toward an Archetypal Imagination. „Spring: An Annual for Archetypal and Jungian Thought". R. 1974. S. 1-33; zob. Peter Bishop: Archetypal Topography: The Karma-Kargyuda Lineage Tree. „Spring: An Annual for Archetypal and Jungian Thought". R. 1981. S. 67-76.

[21] Carl Gustav Jung: Modern Psychology 3. S. 107.

[22] Gopi Krishna: Kundalini for the New Age: A Selected Writings of Gopi Krishna. S. 43. Jeśli chodzi o krytyczną ocenę komentarza Junga do Tajemnicy Złotego Kwiatu, zob. nowy przekład księgi oraz komentarze w: Thomas Cleary: The Secret of the Golden Flower. San Francisco 1991. [Polski przekład księgi w: Sekret Złotego Kwiatu. Chińska Księga Życia. Z komentarzem Carla G. Junga. Przekład z chińskiego i objaśnienia: Richard Wilhelm. Wstęp, komentarz: C.G. Jung. Przeł. Adam Sobota. Wrosław: Thesaurus Press 1994 — przyp. tłum.]

[23] Zob. na przykład podejmowane przez Gopiego Krishnę teoretyczne próby opisania kundalini we współczesnych kategoriach postdarwinowskich widoczne chociażby w następującym stwierdzeniu: „Mówiąc językiem naukowym, kundalini przedstawia mechanizm ewolucji człowieka". Gopi Krishna: Kundalini for the New Age: A Selected Writings of Gopi Krishna. S. 87.

[24] Jeśli chodzi o współczesne znaczenie pojęcia form mieszanych w postkolonializmie, zob. Homi Bhabha: The Location of Culture. London 1993.

[25] Carl Gustav Jung: Kommentar zu: Das Geheimnis der goldenen Blüte. Gesammelte Werke. T. 13. Par. 84. [Komentarz do „Sekretu Złotego Kwiatu". S. 77 — przyp. tłum.]

[26] Carl Gustav Jung: Geleitwort zu Abegg: „Ostasiens denkt anders". Gesammelte Werke. T. 18/2. Par. 1483.

[27] Jeśli chodzi o spotkanie psychologii Zachodu i myślenia Wschodu, zob. Eugene Taylor: Contemporary Interest in Classical Eastern Psychology. W: Asian Contributions to Psychology. Ed. by A. Paranjpe, D. Ho and R. Rieber. New York 1988. S. 79-119.

Carl Gustav Jung

Seminaria

Seminarium 1

12 października 1932

Jung: Panie, Panowie, właśnie odbyliśmy seminarium na temat jogi tantrycznej[1], ponieważ zaś w takiej sytuacji zawsze dochodzi do nieporozumień, chciałbym poświęcić chwilę na dyskusję i wyjaśnienie ewentualnych pytań. Prawdopodobnie także ci spośród was, którzy nie uczestniczyli w tym seminarium, zechcą się tym zainteresować, ponieważ już mówiłem tu o ćakrach[2]. Przypominacie sobie, że wizje naszej pacjentki zaprowadziły ją w trakcie naturalnego, w żaden sposób nie poddanego jakimkolwiek wpływom procesu rozwoju do pierwszej mandali. Podczas ostatniego seminarium wiosennego pokazałem wam spontanicznie namalowaną mandalę — mandalę przedstawiającą dziecko w dwóch kręgach; nasza pacjentka próbowała nawiązać więź z tym dzieckiem[3]. Oznacza to, że weszła ona do środka mandali — w tym miejscu zaczyna się symbolika jogi tantrycznej. Wydaje się zatem, że byłoby dobrze omówić teraz tę tematykę — rymuje się to także z omówionym dotychczas materiałem. Nasze wcześniejsze seminarium przywiodło nas w ten sposób w rzeczy samej do psychologii tantra-jogi, którą dotychczas określałem mianem „psychologii mandali".
Zaczynam od pytania pani Bailward: „O ile zrozumiałam, kleśa asmita zawiera »zarodek rozwoju osobowości«, a kleśa dweśa to »pragnienie rozdwojenia« lub nienawiść[4]. Czy profesorowi Hauerowi chodzi tu o osobowość, czy o indywidualność? Jeśli nienawiść stanowi podstawę struktury indywidualności, to jak można ją wyrwać z korzeniami?".
Cóż, istnieją kleśa różnicowania i podziału, rozwoju osobowości, „ja" — elementem tego procesu jest aspekt nienawiści. Kleśa to popędy, to forma instynktów naturalnych, którą przyjmuje zrazu libido, wynurzając się z nieświadomości; mamy tu do czynienia z energią psychiczną lub z libido w jego najprostszej formie przejawu[5]. Podług doktryny tantrycznej istnieje popęd do uformowania osobowości, coś, co ma centrum i co jest oddzielone od innych istot żywych. Jest to kleśa różnicowania. W pojęciach filozofii zachodniej określilibyśmy to mianem popędu czy instynktu indywiduacji.
Instynkt indywiduacji obecny jest we wszelkich formach życia, albowiem nie istnieje na ziemi życie, które byłoby nieindywidualne. Każda forma życia z samej natury przejawia się w aspekcie zróżnicowanym, w przeciwnym bowiem razie życie by nie istniało. Mamy do czynienia z przyrodzonym popędem życia, z popędem do stworzenia możliwie najpełniejszego indywiduum — weźmy na przykład ptaka z wszystkimi jego piórami o różnych barwach, ptaka określonej wielkości należącego do tego a nie innego gatunku ptaków. W ten sposób entelechia, pęd do urzeczywistnienia, popycha również człowieka do tego, by stał się sobą. Jeśli człowiek otrzyma taką szansę, wówczas najprawdopodobniej wrośnie on we właściwą sobie formę, o ile nie pojawią się wszelkiego rodzaju przeszkody i zakazy powstrzymujące go od tego, by stał się tym, kim naprawdę powinien się stać. To właśnie z tego względu kleśa zawierającą zarodek indywiduacji można równie dobrze określić mianem „kleśa indywiduacji", albowiem to, co nazywamy osobowością, stanowi pewien aspekt indywiduacji. Nawet jeśli nie dojdziecie do pełnego urzeczywistnienia samych siebie, i tak będziecie przynajmniej jakimiś osobami — będziecie mieli określoną formę i pewną świadomość. Oczywiście, nie jest to jeszcze Całkowitość — być może mamy tu do czynienia z jakąś jej częścią, a wasza prawdziwa indywidualność skrywa się jeszcze za ekranem — ale to, co pokazuje się na powierzchni, z pewnością jest już jakąś jednością. Nie

musimy zdawać sobie sprawy z Całkowitości — może się zdarzyć, że inni ludzie widzą wyraźniej od was, kim tak naprawdę jesteście. Wszelkie życie jest indywidualne — niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z psem, rośliną czy jakąś inną istotą żywą — ale, rzecz jasna, daleko mu do uświadomienia sobie swej indywidualności. Pies prawdopodobnie ma dość ograniczone wyobrażenie samego siebie w porównaniu z ogółem tego, co stanowi jego indywidualność. Ludzie w większości żyją jako pewne „ja", niezależnie od tego, jak bardzo rozmyślają nad sobą, zarazem jednak są też indywiduami — bez mała tak, jakby już przeszli proces indywiduacji. Albowiem w jakiś sposób są już od samego początku życia indywiduami, nawet jeśli nie zdają sobie z tego sprawy. Proces indywiduacji dobiega końca jedynie przy udziale świadomości, ale indywidualność ma się już od samego początku istnienia.
Pani Baynes: Nie rozumiem, w jaki sposób związana jest z tym nienawiść, dweśa.
Jung: Nienawiść jest tym, co oddziela — to siła różnicowania. Możemy to obserwować na przykład wtedy, gdy dwoje ludzi zakocha się w sobie — na pierwszy rzut oka wydaje się, że mamy do czynienia z identycznymi osobnikami[6]. Odgrywa w tym dużą rolę participation mystique, przeto ludzie ci potrzebują nienawiści, by móc się oddzielić. Po pewnym czasie wszystko przekształca się w dziką nienawiść — ci zrazu zakochani zaczynają odczuwać względem siebie opory, zaczynają się unikać — gdyby tak się nie stało, ludzie ci ugrzęźliby we wspólnej nieświadomości, w stanie po prostu nieznośnym. Zjawisko to możemy obserwować podczas analizy. W wypadku nadmiernego przeniesienia po jakimś czasie pojawiają się odpowiednie opory — spowodowane to jest pewną dozą nienawiści.
Starożytni Grecy zastąpili nienawiść przez phobos, bojaźń. Twierdzili, że tym, co powstało jako pierwsze, był albo eros, albo phobos — jedni uważali tak, inni inaczej, w zależności od temperamentu. Optymiści twierdzą, że prawdziwą przyczyną jest miłość, pesymiści natomiast uważają, że jest nią bojaźń. Phobos dzieli bardziej niż nienawiść, ponieważ bojaźń zmusza do ucieczki, do oddalenia się z miejsca zagrożenia.
Pewien Hindus zadał mi kiedyś filozoficzne pytanie: „Czy człowiek miłujący Boga, by uzyskać ostateczne zbawienie potrzebuje mniej czy więcej inkarnacji niż człowiek, który Boga nienawidzi?". Jakiej odpowiedzi wy byście udzielili? Rzecz jasna, nie potrafiłem odpowiedzieć na to pytanie, rzeczony zaś Hindus stwierdził: „Człowiek, który miłuje Boga, potrzebuje siedmiu inkarnacji, by zdobyć pełnię; człowiek, który nienawidzi Boga, potrzebuje tylko trzech wcieleń, ponieważ prawdopodobnie będzie więcej o nim rozmyślał i będzie z nim mocniej związany niż ten, kto miłuje Boga". Wydaje mi się, że miał on rację, albowiem nienawiść tworzy niezwykle silną więź. Zapewne z tego właśnie względu greckie ujęcie zawierające się w idei phobos to lepsza forma wyrazu zasady różnicowania niż nienawiść. W Indiach participation mystique była i jest silniejsza niż w Grecji, Zachód zaś ma niewątpliwie silniej różnicującego ducha niż Wschód. To właśnie z tego względu — jako że na naszej kulturze głębokim piętnem odcisnęła się duchowość grecka — bojaźń występuje w bardziej dobitnej formie niż nienawiść.
Pani Crowley: A mimo to wdaje się, że w wypadku ćakr najsilniej występuje cecha zlikwidowania bojaźni.
Jung: Owszem, ale bogowie zawsze noszą broń, ta zaś nie jest jakimś szczególnym wyrazem miłości.
Pani Wolff: Mam tu swoje notatki i wydaje mi się, że już rozumiem, co wprawiło panią Bailward w taki zamęt. Profesor Hauer mówił o „przepełnionym nienawiścią rozdwojeniu", lecz nie oznacza to dokładnie podziału na dwie części, tylko sytuację, w której podmiot znajduje się naprzeciwko przedmiotu — to dwie różne istoty[7]. Przekład na angielski nie jest zbyt precyzyjny.
Jung: Rozdwojenie oznacza podział. Pani Bailward, dalsza część pani pytania?

Pani Bailward: Wydaje mi się, że jogin traktuje stan nienawiści jako konieczny warunek rozwoju indywidualności?
Jung: Tak, niepodobna widzieć tego inaczej, albowiem cała droga jogi — czy to jogi klasycznej, czy kundalini-jogi — już z natury przejawia skłonność do czynienia indywiduum pewną jednością, ponieważ zarówno bóg, jak i brahman, jest istniejącą nie-istniejącą jednością.
Druga część pytania pani Bailward: „Jeśli nienawiść stanowi podstawę struktury indywidualności, to jak można ją wyrwać z korzeniami?".
Pani Wolff: Profesor Hauer mówił o obu aspektach kleśa[8]. W stanie niedoskonałym — w aspekcie stuhla — chodzi o pęd, by stać się podmiotem wobec przedmiotu; aspekt ten zmieszany jest z nienawiścią. Ale w aspekcie sukszma ten sam pęd jest siłą umożliwiającą rozwój osobowości.
Jung: Tak, cała ta terminologia jest tyleż ważna co zawiła — zawsze trzeba tu rozróżniać pomiędzy aspektem stuhla i aspektem sukszma[9]. Nie mówię tu o aspekcie para, który profesor Hauer określił mianem „metafizycznego". Muszę przyznać, że w tym miejscu cała ta sprawa staje się dla mnie dość mglista — wolałbym nie drążyć głębiej tej kwestii. W aspekcie stuhla sprawy przedstawiają się tak, jak widzimy je bezpośrednio. W aspekcie sukszma przeczuwamy je czy też abstrahujemy na podstawie doświadczeń i wysnuwamy z tego wnioski filozoficzne. Kiedy widzimy ludzi właśnie przechodzących proces konsolidacji, aby następnie rozwinąć „ja", mamy wówczas do czynienia z aspektem stuhla — widzimy wtedy tylko kleśa nienawiści, zwaną dweśa. Jeśli jednak wejdziemy o szczebel wyżej, nagle pojmujemy, że cała ta głupia nienawiść, wszystkie te osobnicze opory to zaledwie zewnętrzne aspekty spraw bardzo ważnych i nader głębokich.
Gwoli podania praktycznego przykładu: jeśli ktoś narzeka, że nie może dojść do ładu z żoną czy z ludźmi, których skądinąd lubi, jeśli między tymi osobami dochodzi do strasznych scen, jeśli pojawiają się w ich stosunkach poważne opory, to w trakcie analizowania takiego człowieka zauważycie, iż przeżywa on atak nienawiści. Człowiek ten żył dotychczas w stanie participation mystique z tymi, którzy są mu drodzy, rozlał się na innych, aż w końcu całkiem się z nimi utożsamił — mamy wówczas do czynienia z naruszeniem zasady indywidualności. Jeśli do tego dojdzie, ludzie zaczynają odczuwać, rzecz jasna, opory i muszą się wycofać. W tym wypadku powiadam:
Rzecz jasna, należy ubolewać, że ciągle pojawiają się w pani życiu trudności, ale czy pani nie widzi, co pani robi? Kocha pani kogoś, utożsamia się z nim, a później chce pani, rzecz jasna, utwierdzić się wobec obiektu swej skłonności — w tej sytuacji tłumi go pani za sprawą swej aż nazbyt oczywistej tożsamości. Traktuje go pani tak, jak gdyby był on panią we własnej osobie — w tym wypadku dochodzi oczywiście do powstania oporów, mamy tu bowiem do czynienia z naruszeniem indywidualności innej osoby, z grzechem, jaki popełnia pani wobec własnej indywidualności. Opory to instynkt nader pożyteczny i ważny: przeżywa pani wówczas stan sprzeciwu, urządza pani sceny i doznaje rozczarowań, by w końcu uświadomić sobie samą siebie — kiedy to się stanie, proszę, cała nienawiść znika jak ręką odjął.
To właśnie na tym polega aspekt sukszma.
Jeśli ktoś naprawdę to zrozumiał, zgodzi się ze mną i nie będzie się już zamartwiał. Innymi słowy: jeśli kocha, wie, że już wkrótce będzie nienawidził, przeto będzie się śmiał, idąc pod górę, i płakał, idąc w dół, jak Dyl Sowizdrzał[10]. Człowiek ów pojmie paradoks życia — fakt, że nie może być doskonały i że nie zawsze może być jedno z samym sobą. My tylko roimy sobie, że stanowimy jedno z sobą, że przeżywamy w życiu stany całkowitej tożsamości — nie jest to tak do końca możliwe, oznaczałoby to bowiem nadmierną jednostronność, a przecież nie jesteśmy jednostronni. Widzicie, otóż proces analityczny pozwala wykorzenić całą nienawiść — czyni to w ten sposób, że wyjaśnia aspekt sukszma, czyli aspekt rozumienia, abstrahowania, teorii i mądrości. W ten sposób dowiadujemy się, iż to, co w

aspekcie stuhla postrzegamy jako żałosne przyzwyczajenia, nieznośne humory czy stany niezrozumiałej kłótliwości, w aspekcie sukszma przedstawia się całkiem inaczej.
Mam tutaj jeszcze jedno pytanie: „Czy istnieje psychologiczny odpowiednik pojęć »tattwy«[11] i »samskary«[12]?”. Cóż, tattwa jako istota rzeczy jest z psychologicznego punktu widzenia aspektem sukszma rzeczy. Dobrym przykładem tattwy jest pojęcie libido czy energii — nie chodzi tu o jakąś substancję, lecz o coś abstrakcyjnego. Nie sposób obserwować energii w naturze — ona po prostu nie występuje w stanie czystym. W naturze możemy obserwować siły naturalne, na przykład wodospady, światło, ogień czy procesy chemiczne. Używamy w stosunku do nich pojęcia „energii”, lecz energia jako taka nie istnieje, mimo że można ją sobie kupić w elektrowni. W tym wypadku mamy jednak do czynienia z zaledwie metaforycznym ujęciem energii. Ściśle rzecz biorąc, energia to abstrakcja jakiejś siły fizycznej, to pewien stopień natężenia. Chodzi tu o koncepcję sił naturalnych w ich aspekcie sukszma, a zatem w ujęciu, w którym nie mamy już do czynienia z przejawami, z tattwą — z istnością, z abstrakcją. Otóż, widzicie, myślenie Wschodu jest konkretystyczne — jeśli dochodzi ono do jakiegoś wniosku logicznego, jeśli tworzy abstrakcję, ta ostatnia jest już substancją; niewiele brakowałoby, a można by ją ujrzeć czy usłyszeć — można by jej wręcz dotknąć. U nas natomiast, na Zachodzie, proces ten został już zafałszowany: koncepcja w rodzaju koncepcji energii znana jest powszechnie, mówi o tym każdy robotnik, toteż ludzie, rzecz jasna, zakładają, iż ta energia musi być czymś, co można sobie kupić w butelce — skoro można ją kupować lub sprzedawać, musi to być coś namacalnego. W tym wypadku konkretystyczne myślenie Wschodu zakradło się także do naszych głów. Tak naprawdę jednak energia nie jest niczym substancjalnym — jest to, by tak rzec, pojęcie określające jedność rzeczy lub natężenie różnych procesów fizycznych czy materialnych. Jeśli na Wschodzie ktoś mówi o tattwie, to jest to coś, co dlań istnieje, ma to widoczne i kompletne istnienie — tak jakby tattwa istotnie była czymś widzialnym. Nie wiem, czy ktokolwiek miał kiedykolwiek wizję tattwy, jest to jednak całkiem możliwe, jako że na Wschodzie ludzie potrafią zwizualizować sobie każdą koncepcję, niezależnie od tego, jak bardzo byłaby ona abstrakcyjna. Tattwa, która na Wschodzie jest czymś nader konkretnym, występuje u nas w aspekcie sukszma — to abstrakcja, idea. Koncepcja energii to bardzo trafny przykład, ale, rzecz jasna, znamy jeszcze wiele innych tego rodzaju wyobrażeń, na przykład siła ciężkości czy idea atomów i elektronów — w każdym wypadku mamy tu do czynienia z odpowiednikami tattwy. Wydaje mi się, że w psychologii adekwatnym wyobrażeniem byłoby libido — to także pewna koncepcja.
Jeśli ujmujemy samskarę jako coś konkretnego, to w rzeczy samej nie sposób podać tu żadnej analogii. Nie jesteśmy w stanie konkretyzować sobie tych spraw. Samskara jest zatem teorią czysto filozoficzną, obowiązującą nas tylko wtedy, gdy wierzymy w wędrówkę dusz, reinkarnację czy jakieś inne stany pregzystentne. Ale owszem, nasze pojęcie dziedziczności z pewnością wykazuje niejakie podobieństwo do idei samskary — to samo możemy stwierdzić w stosunku do naszej hipotezy nieświadomości zbiorowej. Albowiem dusza dziecka nie jest przecież w żadnym wypadku jakowąś tabula rasa. Umysł nieświadomy jest przepełniony obrazami archetypowymi. Archetypy to warunki, prawa czy kategorie fantazji twórczej, a tym samym psychologiczna analogia pojęcia samskary. Zwróćcie jednak uwagę na to, że w myśleniu Wschodu teoria samskary tak bardzo różni się od tej definicji, że gdybyśmy ją podali jakiemuś Hindusowi, prawdopodobnie by zaprotestował. W każdym razie najbliższe idei samskary są obrazy archetypowe — o tyle, o ile potrafimy to zrozumieć.
Pan Reichstein: Nasuwa mi się kilka pytań w związku z aspektem stuhla. Myślałem, że stuhla to raczej aspekt fizyczny, a sukszma to raczej aspekt psychologiczny, a zatem nie taki znowu abstrakcyjny, nie można go bowiem ujmować jedynie intelektem; w jakiś sposób wiąże się on bowiem ze światem rzeczy.

Jung: Całkiem słusznie, ale psychologiczny aspekt rzeczy zawiera też odpowiednią filozofię, która się do nich odnosi. Weźmy na przykład psychologiczny aspekt krzesła: ma ono aspekt stuhla i aspekt sukszma. Jest to zjawisko fizykalne i jako takie jest ono całkiem oczywiste w swym aspekcie stuhla. Ale w aspekcie sukszma nie jest to już całkiem oczywiste — albowiem w tym aspekcie mamy do czynienia z ideą. Jak w platońskiej doktrynie eidolon jest eidos pewnej rzeczy w aspekcie sukszma. Ale i u Platona możemy dostrzec konkretyzacje; Platon powiada, iż wszystkie rzeczy wynikają z eidola czy że są ich niedoskonałymi odzwierciedleniami; eidola przechowywane są czymś w rodzaju niebiańskiej składnicy, w której znajdują się modele wszystkich rzeczy istniejących, a zatem wszystkie formy naszego świata empirycznego można by wyprowadzić z tych eidola. Idea ta odpowiada aspektowi sukszma, mamy tu do czynienia, by tak rzec, z psychologią rzeczy. Dla nas idee platońskie, które sam Platon ujmował jako konkretną rzeczywistość, są koncepcjami psychologicznymi, zgoła złudzeniami czy hipotezami. Albowiem nawet wtedy, gdy wierzymy, iż rzeczywiście istnieje coś w rodzaju niebiańskiej składnicy, w której naprawdę znajdują się modele rzeczy, wcale nie jesteśmy tego pewni — z samego myślenia o tym nie powstanie żaden konkretny przedmiot. Natomiast dla człowieka pierwotnego wszystko, co sobie pomyśli, jest realne. Marzenie senne na przykład jest dlań czymś równie rzeczywistym, jak to oto krzesło. Człowiek pierwotny musi się pilnować, by o pewnych sprawach nie myśleć, albowiem myśl o czymś łatwo może się stać rzeczywistością. My również niekiedy przeżywamy coś podobnego — na przykład mówimy coś, po czym zaraz odpukujemy w niemalowane drewno — by nie ściągnąć nieszczęścia na własną głowę.
Pani Diebold: Kantowska „rzecz sama w sobie" odpowiadałaby aspektowi sukszma?
Jung: Tak, podobnie zresztą jak stosowane przez Kanta pojęcie noumenon. Noumenon to idea, to duchowa esencja rzeczy. Widzicie, Kant był człowiekiem bardzo krytycznym; w swej pracy pt. Krytyka czystego rozumu powiada on, iż „rzecz sama w sobie" to zaledwie negatywne pojęcie graniczne, które nie gwarantuje, że taka rzecz rzeczywiście istnieje. Za pomocą tego pojęcia Kant chciał tylko powiedzieć, że za światem zjawisk istnieje coś, o czym niepodobna niczego orzekać. A jednak w swych wykładach psychologicznych mówił Kant o wielości noumena, twierdził zatem, iż istnieje wiele „rzeczy samych w sobie" — w ten sposób zaprzeczył temu, o czym mówił w Krytyce czystego rozumu[13].
Pani Crowley: Czy nie chodzi tu tak naprawdę o archetyp?
Jung: Platoński eidos to oczywiście archetyp. Pojęcie „archetypos" pochodzi od św. Augustyna, który używał go w sensie platońskim. Pod tym względem św. Augustyn był neoplatonikiem, jak wielu innych filozofów jego epoki. Ale im nie chodziło o koncepcję psychologiczną; idee konkretyzowano, czyli hipostazowano — to bardzo dobre słowo na określenie tej procedury. Otóż bowiem hipostaza nie jest tym samym, co hipoteza. Hipoteza to założenie, wyobrażenie, próba wyjaśnienia faktu. Ale przez cały czas, gdy żywię jakieś wyobrażenie, wiem, iż chodzi tu tylko o założenie i że jeszcze muszę dowieść słuszności mojej idei. Hipoteza tak naprawdę oznacza supozycję: zakładamy, że coś legło u podstaw jakiejś sprawy, albowiem słowo „supozycja", dla którego nie ma w angielskim właściwego określenia, trąci imputowaniem czemuś czegoś. Hipostaza natomiast oznacza, że istnieje coś substancjalnego, faktycznego — coś, na czym zasadza się coś innego.
Pan Dell: Jaką etymologię ma słowo „hipostaza"?
Jung: „Histemi" to grecki czasownik oznaczający „stać" lub „stawiać", „hypo" oznacza „na dole". Te same korzenie znajdziemy też w greckim słowie „ikonostasis", oznaczającym w kościele prawosławnym miejsce, gdzie znajdują się obrazy świętych. Obraz świętego to „ikon", a „ikonostasa" to zazwyczaj podest czy ściana, gdzie umieszcza się figury czy obrazy świętych. Czynienie hipostazy oznacza więc wynajdywanie czegoś, co wisi w powietrzu. Nie ma to podstawy, ale zakłada się, że jednak jakowąś podstawę to posiada, twierdzi się również, że to coś jest realne. Wynajduje się na przykład ideę tattwy i twierdzi, że bynajmniej nie jest

to zwykłe słowo czy pusty wdech. Powiada się, że tattwa to istność; jest w tym coś substancjalnego — coś, co legło u podstaw tego czegoś i co to coś podtrzymuje. Hipostaza zawsze wychodzi od tego, że jakaś rzecz jest rzeczywista, a myślenie pierwotne stale hipostazuje. Kiedy przeżywamy lepsze chwile, kiedy możemy sobie pozwolić na odrobinę przesądności, wtedy również hipostazujemy.
Pan Dell: Hipostaza siły ciążenia sprawia, że jabłko spada.
Jung: Tak, zakładamy, że tak jest, i jabłko spada. Na przykład Kant w swej słynnej rozprawie o hipotezie istnienia Boga powiada: jeśli ktoś mówi, że Bóg istnieje, to tylko tak mówi, ale to wcale nie oznacza, że Bóg istnieje. Człowiek ten może powiedzieć, że Bóg istnieje, lecz przecież być może go nie ma. Jeśli jednak się hipostazuje, wówczas twierdzenie, że Bóg istnieje, przybiera formę faktycznego istnienia. Sprawiamy wówczas, że Bóg staje się istniejący. Za sprawą prostego twierdzenia, że to i to przedstawia się tak a tak dochodziło już do powstawania najbardziej fatalnych sytuacji. To właśnie tym z takim upodobaniem zajmuje się animus, my zaś zawsze zgłaszamy wobec tego zastrzeżenie: „Ah, a ja myślałem...” — no i wtedy dom staje w płomieniach, bo sobie pomyślałem, że zgasiłem ogień. Niestety, dom doszczętnie spłonął.
Pani Baynes: Czyż nie jest tak, że wszystkie tezy heurystyczne przejawiają tendencję do hipostazowania?
Jung: Tak, dość często mamy do czynienia z tym ryzykiem. Gdy tylko hipoteza dowiodła, że daje się zastosować, z łatwością staje się prawdą, hipostazą, my zaś całkiem zapominamy, że jest to tylko hipoteza, sensowna, lecz przecież dowolna teoria, którą udało się nam wysnuć.
Pan Kranefeldt: Freudowską teorię seksualną można by określić mianem hipotezy, która post factum została hipostazowana.
Jung: Z pewnością, jako że czerpie ona swą moc dowodową z pewnych faktów, przeto zakłada się, że musi ona być prawdziwa. Cóż, to na razie tyle, jeśli chodzi o terminologię. Ale w jodze tantrycznej jest jeszcze wiele spraw wymagających wyjaśnień psychologicznych.
Pani Sawyer: Kiedy profesor Hauer mówił o ćakrach, jedynie obraz w centrum ćakr określił mianem „mandali”. Czy nie można by całej ćakry określić tym mianem?
Jung: Tak, niekiedy ćakry określa się również mianem „mandali”. Oczywiście, profesor Hauer nie przypisuje mandalom takiego znaczenia technicznego, jakie my im przypisujemy. Profesor Hauer określił cały ten obraz mianem „padma”, mianem lotosu czy ćakry[14]. Mandala oznacza krąg lub koło. Może to być na przykład krąg magiczny czy jakiś cykl. W niektórych sutrach wedyjskich rozdziały tworzą cykl określany mianem „mandali”, na przykład: III mandala, rozdział 10, wiersz 15 — „mandala” to po prostu nazwa cyklu.
Pani Sawyer: Ale profesor określił tym mianem także kwadrat[15].
Jung: Tak, nazwał to „mandalą”, a wszystko, co znajduje się w środku, też jest, rzecz jasna, mandalą — dokładnie to samo może pani zobaczyć na wyobrażeniach lamaistycznych[16]: mandala, lotos, znajduje się w centrum, tak samo jak świątynia, klasztor otoczony murem w kształcie kwadratu — we wszystkich tych przypadkach mamy do czynienia z kręgiem magicznym; powyżej znajdują się bogowie, poniżej widnieją góry. U nas, na Zachodzie, słowo „mandala” ma znacznie donioślejsze znaczenie niż w Indiach, gdzie oznacza ona jedynie jantrę[17], narzędzie kultowe w lamaizmie i w jodze tantrycznej. Jak już stwierdziłem, doktryna tantrycka jest w Indiach względnie nieznana; moglibyście zapytać milion Hindusów, co to takiego, a okazałoby się, że nie mają oni o tym zielonego pojęcia. Równie dobrze moglibyście pytać szacownych mieszczan zuryskich o scholastyków — okazałoby się, że wiedzą na ten temat z grubsza tyle, ile Hindus wie na temat tantryzmu. Ale jeśli zapytacie Hindusa, czym jest mandala, usłyszycie, że jest to stół z okrągłym blatem czy też dowolny okrągły przedmiot. Dla nas jednak „mandala” to specyficzne pojęcie — nawet w tantryzmie nie przysługuje jej tak wielkie znaczenie, jakie otrzymała na Zachodzie. Nasze zachodnie ujęcie mandali jest zapewne bliskie ujęciu lamaistycznemu, ujęciu religii

tybetańskiej, ta ostatnia jest jednak prawie nieznana, albowiem jej święte teksty przetłumaczono dopiero niedawno, jakieś dziesięć lat temu. Pod tym względem ważnym źródłem jest dla nas Śrićakrasambhara, tekst tantrycki przełożony przez sir Johna Woodroffe'a[18].

Przypisy

[1] Jeśli chodzi o kwestie terminologiczne, Wilhelm Hauer zaraz na początku swego seminarium wyjaśnił: „Kundalini-jogę określam zazwyczaj mianem jogi tantrycznej, ponieważ »tantra-joga« to określenie dzieł, w których objaśnia się kundalini-jogę". Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 1.

[2] Zob. s. niniejszego tomu. Jeśli chodzi o ćakry, John Woodroffe powiada: „Według doktryny hinduskiej, ćakry te są różnymi od siebie ośrodkami świadomości, witalności i energii tattwicznej". [Arthur Avalon (sir John Woodroffe): Yoga kundalini. S. 11-12 – przyp. tłum.] Wilhelm Hauer definiuje je jako „symbole doświadczania życia; pokazują one wewnętrzne znaczenie takiego doświadczenia, by pomóc wam zrozumieć i spirytualnie wyjaśnić to, co dane wam było przeżyć". Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 58.

[3] Towarzyszyła temu następująca wizja; „Ujrzałam dwa złote pierścienie na czarnym tle. Jeden – mniejszy – otoczony był przez większy pierścień. W małym pierścieniu, niczym w macicy [tzn. w centrum] leżało dziecko płci męskiej otoczone przez wody płodowe. Chciałam się zbliżyć do chłopczyka, który wyciągał rączki w moją stronę, najwyraźniej jednak nie mogłam przestąpić brzegu pierścienia". Jung skomentował to w następujący sposób: „W tym miejscu zaczyna się psychologia mandali". Carl Gustav Jung: Visions. Notes of the Seminar Given in 1930-1934. Semianrium z 29 czerwca 1932 roku. T. 2. S. 127 i nast.

[4] Wilhelm Hauer definiuje „kleśa" w następujący sposób: „Korzenie tkwiące w nieświadomości określa się mianem »kleśa«... pojęcie to tłumaczę jako »cierpienie« lub »siła, która jest przyczyną cierpienia«". Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 37. „Kleśa dweśa" zdefiniował ona jako „pragnienie rozdwojenia, to znaczy pragnienie skierowania własnego bytu, własnej osobowości, przeciwko jakiemuś innemu bytowi, jakiejś innej osobowości; jest to siła bycia samym sobą". Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 38. „Kleśa asmita" określił on jako „oznakę bycia »ja«. Założenie, że »ja« myślę, »ja« czuję, »ja« doznaję to pewna zdolność w nas – zdolność określana mianem »asmita«". Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 40. Surendranath Dasgupta zdefiniował kleśa jako cierpienie (affliction). Zob. Surendranath Dasgupta: Yoga as Philosophy and Religion. S. 104. Heinrich Zimmer określił kleśa jako „to wszystko... co przywiera do charakteru człowieka, minimalizując lub uniemożliwiając narodzenie się jego prawdziwej istoty". Heinrich Zimmer: Philosophie und Religion Indiens. S. 267. Kleśa asmita określił on jako „uczucie i naiwne wyobrażenie: »Ja jestem ja«; cogito ergo sum; owo świadomie przeżywane »ja«, nośnik mego doświadczenia świata, jest prawdziwą istotą i podstawą mego bytu". Heinrich Zimmer: Philosophie und Religion Indiens. S. 267. Kleśa dweśa określił on jako poczucie „wstrętu, odrazy, niechęci i nienawiści". Heinrich Zimmer: Philosophie und Religion Indiens. S. 267. Georg Feuerstein stwierdził: „Kleśa stanowią dynamiczne warunki ramowe świadomości zasadzającej się na obserwacji. Prą one na organizm, zmuszając go do aktywności, do czucia, myślenia, pragnienia. Jako podstawowe czynniki emocjonalne i motywujące są one korzeniem wszelkiej nędzy... przeto powszednią sytuację człowieka można określić mianem wytworu błędu poznawczego... na który jest tylko jedno lekarstwo: odzyskać Jaźń jako prawdziwą istotę człowieka". Georg Feuerstein: The Philosophy of Classical Yoga. Manchester 1980. S. 65-66.

[5] Podług komentarza Junga do Joga-sutry Patańdżalego kleśa są „instynktowymi popędami i naporami. To mechanizmy przymusu działające u podstaw ludzkiej istoty... Niemożność poznania naszej prawdziwej natury to przyczyna wszelkich innych kleśa”. Carl Gustav Jung: Modern Psychology 3. S. 16.

[6] Carl Gustav Jung: Analiza marzeń sennych Według notatek z seminariów 1928-1930 (Seminaria. T. 1). S. 98 i nast. [Przy. tłum.]

[7] Zob. przypis na s. niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

[8] Wlhelm Hauer wyjaśniał: „Kleśa pojawiaja się w ćit w dwóch formach czy aspektach: w stuhla, co oznacza aspekt surowy, gruby... i w sukszma, w aspekcie subtelnym”. Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 37. „Aspekt subtelny czy aspekt sukszma dweśa to moc bycia własną, oddzielną osobowością. To siła metafizyczna, tworząca osobowość czy też umożliwiająca zaistnienie osobowości. Aspekt stuhla jest jednak tym, czego doświadczamy w powszednim życiu – jest to coś, w czym obecna jest domieszka nienawiści”. Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 38.

[9] Wilhelm Hauer wyjaśniał, że podług jogi tantrycznej istnieją trzy aspekty rzeczywistości: stuhla, sukszma i para: „Aspekt stuhla to rzeczywistość – taka, jaka się jawi naszym oczom... Za nią – czy też działając w owym aspekcie stuhla jako siła dynamiczna – kryje się aspekt sukszma, w dosłownym przekładzie: aspekt subtelny, lotny”. Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 26. Aspekt para zdefiniował Hauer jako „przyczynę i prawdziwą istotę owych ośrodków energetycznych. Albowiem poza tymi subtelnymi siłami dynamicznymi... istnieje moc, której niepodobna wyobrazić sobie w czystych pojęciach energii kosmicznych... tutaj docieramy do dziedziny religijności związanej z bóstwem, którą dziedzina ta jest podług swej natury wewnętrznej”. Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 26-27.

[10] Do analogii tej odwoływał się Jung przy różnych okazjach; zob. na przykład: Carl Gustav Jung: Gesammelte Werke. T. 7. Par. 47; zob. Carl Gustav Jung: Nietzsche’s Zarathustra. Notes of the Seminar Given in 1934-1939. Edited by James L. Jarret. Princeton NJ: Princeton University Press 1988. T. 1. S. 226. Wydawcy angielskiego wydania listów Junga informują: „Niemiecki bohater ludowy ucieleśniający wyższość przebiegłego wieśniaka nad mieszczuchami i kupcami. Pierwszy zbiór jego dowcipów i facecji ukazał się w 1515 roku. W jednej z anegdot Dyl Sowizdrzał – w przeciwieństwie do swych druhów – idąc pod górę cieszy się, że już wkrótce będzie schodzić w dół”. Zob. Carl Gustav Jung: list z 19 października 1960 roku. W: Carl Gustav Jung: Briefe. T. 3. S. 351. W niemieckim wydaniu listów przypis ten nie został opublikowany.

[11] Wilhelm Hauer tłumaczy pojęcie „tattwa” w następujący sposób: „dosłownie... »istność«. Istność oznacza ową utajoną siłę w uniwersum przejawiającą tendencję do tworzenia czegoś i do poruszania się w specyficzny sposób – to i owo”. Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 31.

[12] Wilhelm Hauer tłumaczy pojęcie „samskara” jako „ten, którzy kształtuje rzeczy w ten sposób, że tworzą one więź roboczą, że są kształtującą całością”. Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 41. Hauer dodaje: „W tej chwili wszystko, co myślimy, to, jak siedzimy, to, jak mówimy – wszystko spowodowane jest przez samskarę. Jeśli wydaje nam się, że mówimy to, co chcemy, jeśli doświadczamy tego jako czegoś, co występuje w naszej świadomości... to jest to złudzenie”. Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 42.

[13] W wykładzie Gedanken über Wesen und Wert spekulativer Forschung z 1898 roku wygłoszonym przed słuchaczami bazylejskiej korporacji studenckiej Zofingia krytykuje Jung kantowską koncepcję „rzeczy samej w sobie”, broniąc przed Kantem rygorystycznego rozróżnienia na poznawalną dziedzinę zjawisk i niepoznawalną dziedzinę poglądów idealnych (noumena); Jung wysuwa tu zarzut, że nauka stopniowo poznaje to, co pomyślane. Zob. Carl

Gustav Jung: Die Zofingia-Vorträge 1896-1899. Mit einer Einführung von Marie-Louise von Franz. Hg. von Helga Egner. Zürich-Düsseldorf: Walter-Verlag 1997. Par. 195-199. W studium pt. Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten [Darmstadt: Reichl 1928. Gesamemlte Werke. T. 7. Przypis 7. Par. 260 – przyp. tłum.] komentuje Jung także Kanta Vorlesungen über Psychologie. Leipzig 1889.

[14] Wilhelm Hauer stwierdził: „Ćakra oznacza okrąg, ale znana też jest jako padma, czyli kwiat lotosu". Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 42.

[15] W swym opisie muladhary wskazał Wilhelm Hauer na „kwadrat czy na mandalę ziemi". Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 71.

[16] Zob. Carl Gustav Jung, Richard Wilhelm: Das Geheimnis der goldenen Blüte. Strona tytułowa. Zob. Carl Gustav Jung: Über Mandalasymbolik. [W: Carl Gustav Jung: Gestaltungen des Unbewußten. Mit einem Beitrag von Aniela Jaffé. Zürich: Rascher-Verlag 1950. Gesammelte Werke. T. 9/1. Par. 640 i nast. O symbolice mandali. W: Carl Gustav Jung: Mandala. Symbolika człowieka doskonałego. Przeł. Magnus Starski. Poznań: Brama – Książnica Włóczęgów i Uczonych 1993. Il. 1 – przyp. tłum.] Zob. Carl Gustav Jung: Psychologie und Alchemie. [„Psychologische Ahandlungen". T. 5. Zürich: Rascher-Verlag 1944. Gesammelte Werke. T. 12. Psychologia a alchemia (Dzieła. T. 4). Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1999. Il. 43 na s. 121; zob. Carl Gustav Jung: Analiza marzeń sennych Według notatek z seminariów 1928-1930 (Seminaria. T. 1). Il. na s. 566 – przyp. tłum.]

[17] Heinrich Zimmer wyjaśnia: „Obraz figuratywny (pratima) [którym jest również mandala] jest zatem jedynie specyficznym typem rodzaju obrazowych narzędzi kultowych (jantry)". Heinrich Zimmer: Kunst und Yoga im indischen Kultbild. Berlin 1926.

[18] Zob. Shrichakrasambhara. A Buddhist Tantra. Translated, edited: lama Kazi Dawa-Samdap. Foreword: sir John Woodroffe. W: Tantrik Texts. London 1919. T. 7. Cykl publikowany pod kierunkiem sir Johna Woodrffe'a. W bibliotece Junga znajduje się sześć tomów z tej serii opublikowanych w latach 1914-1924. W trakcie wykładów wygłaszanych w zuryskiej Federalnej Wyższej Szkole Politechnicznej Jung dał szczegółowy komentarz do tego tekstu.

Seminarium 1 c.d.

12 października 1932

Pan Barker: Profesor Hauer stwierdził, że w drugiej ćakrze, w rejonie wody, człowiek bez zastrzeżeń zanurza się w nurcie życia[1]. Ale ten rejon znajduje się przecież powyżej. Trudno nadążyć za tą interpretacją, jeśli bowiem dorastający człowiek bez zastrzeżeń zanurza się w rzece życia, to mamy do czynienia z sytuacją, jak gdyby z tego, co wyższe, zstępował w to, co niższe.

Jung: Zadając takie pytania, odgrywa pan rolę „tego, który sieje zamęt w świecie"[2]. Poruszył pan kwestię nader zawiłą, jeśli bowiem spróbuje pan przełożyć cały ten materiał na pojęcia psychologiczne, dojdzie pan do zdumiewających wniosków. Weźmy na przykład muladharę[3], ćakrę robiącą wrażenie całkiem prostej. Jej psychologicznym odpowiednikiem jest perineum[4]. Zakłada pan, że wie pan wszystko na ten temat, ale czym jest muladhara w perspektywie psychologicznej? Na pewno wyobraża pan sobie rejony podbrzusza związane z seksualnością i wszystkimi odrażającymi sprawami, ale to nie jest muladhara — muladhara to coś całkiem innego. Być może zatem powinniśmy się zająć na początek tą drugą ćakrą[5].

W systemie ćakr na górze znajduje się ocean z potworem morskim, ale w rzeczywistości widzimy, że z psychologicznego punktu widzenia jest on na dole — zstępujemy w nieświadomość. To właśnie z tego względu muladhara musi się całkowicie różnić od wszystkich wniosków, jakie udało nam się z tego wysnuć. Był już pan kiedyś w muladharze? Być może kilku z was stwierdzi, że już byli w nieświadomości, w oceanie, i że widzieli tam Lewiatana. Załóżmy, że istotnie odbył pan nocną podróż w głąb duszy i że stoczył pan walkę z wielkim potworem. Oznaczałoby to, że był pan w swadhiśthanie, w drugiej ćakrze, czyli w rejonie wody. Ale czy byliście także w muladharze? Tutaj mamy do czynienia z poważnym problemem. Zmiesza się pan, gdy przedstawię moje ujęcie muladhary. Muladhara jest światem dla siebie — każda ćakra[6] jest całym światem. Zapewne pamiętacie pokazywany tu już obraz autorstwa pewnej pacjentki — przedstawia on ją zaplątaną w korzenie drzewa — wyciąga ręce do góry w kierunku światła[7]. Gdzie zatem była owa kobieta, kiedy zaplątała się w korzenie?

Uczestnik: W muladharze.

Jung: Tak, ale jaki stan odpowiadałby temu w rzeczywistości?

Pani Hannah: Czy chodzi o śpiącą Jaźń?

Jung: Oczywiście, w tym stanie Jaźń jest uśpiona. A na jakiej scenie Jaźń śpi, a „ja" czuwa? Oczywiście, na scenie realnego świata, tam, gdzie wszyscy zachowujemy się jak rozsądni i porządni obywatele, gdzie jesteśmy przystosowanymi osobnikami. Wszystko przebiega gładko jak po maśle, chodzimy do restauracji, umawiamy się, jesteśmy całkiem normalnymi obywatelami tego czy tamtego państwa. Mamy pewne zobowiązania i nie możemy tak łatwo uciec przed nimi, nie popadając w nerwicę, toteż musimy się z nich wywiązywać. To właśnie dlatego wszyscy jesteśmy zaplątani w korzenie, żyjemy na naszej „podpórce korzennej" (dosłowny przekład słowa „muladhara"). Jesteśmy zakorzenieni w tym świecie — kiedy kupujecie u konduktora bilet tramwajowy, kiedy kupujecie bilet do teatru czy kiedy płacicie kelnerowi, macie do czynienia z rzeczywistością, z którą się stykamy. Jaźń wówczas śpi — wszystko, co dotyczy bogów, spoczywa w stanie uśpienia.

Po tym zdumiewającym stwierdzeniu musimy się teraz przekonać, czy taka interpretacja istotnie jest uprawniona — jeśli o mnie chodzi, wcale nie byłbym tego taki pewny. Ba, jestem wręcz przekonany, że profesor Hauer akurat w tej kwestii nie zgodzi się ze mną. Jeśli chodzi o sprawy tego rodzaju, trzeba się zdobyć na całkiem sporo myślenia psychologicznego, o ile chcemy, by umysł człowieka Zachodu jakoś to wszystko strawił. Jeśli nie damy z siebie wszystkiego, jeśli popełnimy błąd, przystosowując tę wschodnią symbolikę do naszej

zachodniej mentalności, po prostu ulegniemy zatruciu, albowiem symbole te charakteryzują się skłonnością do przywierania — w jakiś sposób splatają nieświadomość i nie chcą nas od siebie uwolnić. Ale są one ciałem obcym — corpus alienum — w naszym systemie, hamując naturalny wzrost i rozwój naszej psychologii. Sytuacja tego rodzaju prowadzi do wzrostu z drugiej ręki czy zgoła do intoksykacji. To właśnie z tego względu należy zdobyć się na nadludzki wręcz wysiłek, by pokierować tymi sprawami i tak wpłynąć na te symbole, by przeciwdziałać ich wpływom. Zapewne nie potraficie stwierdzić doniosłości tego, o czym tu wam mówię, ale w takim razie potraktujcie to jako hipotezę. Jest to jednak coś więcej, jak tylko hipoteza — to prawda. Aż nadto często dane mi było się przekonywać, jak niebezpieczny może być wpływ tych symboli.
Jeśli wychodzimy od założenia, że muladhara jako „korzenna podpora" to ziemia, na której stoimy, musi tu chodzić o nasz świat świadomy; albowiem tu, na tej ziemi stoimy, tutaj są cztery kąty tej ziemi. Miejscem, gdzie się znajdujemy, jest mandala ziemi. Wszystko, co możemy powiedzieć o muladharze, odpowiada naszemu światu. Jest to ciemne, nieświadome miejsce, gdzie ludzie padają ofiarą impulsów, popędów, niewiedzy i participation mystique. Jesteśmy nieszczęśliwymi ofiarami okoliczności, samym rozumem niewiele tu naprawimy. Owszem, jeśli czas jest spokojny, jeśli nie ma wielkich burz psychologicznych, za pomocą techniki możemy coś wskórać, ale gdy zrobi się niespokojnie, gdy wybuchnie wojna czy rewolucja, wszystko bierze w łeb — jesteśmy zgubieni.
Poza tym: żyjąc w trójwymiarowej przestrzeni, mówiąc rozsądnie i zachowując się, zdawałoby się, sensownie, nie jesteśmy indywidualni — jesteśmy zaledwie jak ryby w morzu. Tylko czasami nawiedza nas niejasne przeczucie najbliższej ćakry. Niekiedy człowiek czuje, że coś się w nim dzieje — może w niedzielę rano, a może tylko raz w roku, powiedzmy, w Wielki Piątek. Wtedy coś go leciutko popycha w stronę kościoła. Inni znowu czują wówczas, że powinni się wybrać na łono natury — na przykład w góry, gdzie wydaje im się, że życie wygląda jakoś inaczej. To właśnie wtedy Śpiąca Królewna leciutko się porusza — w nieświadomości zaczyna się budzić coś, czego nikt by się nie spodziewał. Jakiś osobliwy popęd podprogowy skłania ludzi, by uczynili coś innego, niż zazwyczaj czynią. Możemy zatem założyć, że miejsce, gdzie śpi Jaźń, psychiczne „nie-ja", to miejsce nader banalne — dworzec kolejowy, teatr, rodzina, zawód. Ale to właśnie tutaj śpią bogowie, to właśnie tutaj jesteśmy rozsądni lub nierozsądni, jak dzikie bestie. To właśnie tutaj ulokowała się muladhara.
Skoro sprawy tak się przedstawiają, to następna ćakra, swadhiśthana, musi być nieświadomością; jej symbolem jest morze, w którym mieszka olbrzymi Lewiatan, grożąc nam zagładą. Powinniśmy jednak pamiętać, że symbole te stworzyli ludzie. Joga tantryczna w swej dawnej formie jest niewątpliwie wytworem umysłu męskiego, a zatem możemy się tu spodziewać spotkania z psychologią w znacznej mierze męską. Trudno się więc dziwić, że w owej drugiej ćakrze spotykamy wielki półksiężyc — symbol rzecz jasna żeński. Ta ćakra również ma formę padmy czy lotosu — padma to po prostu nazwa hieratyczna, to metafora joni, kobiecego narządu płciowego[8].
Pani Sawyer: Profesor Hauer powiedział, że półksiężyc nie jest symbolem żeńskim, lecz że należy do Śiwy[9].
Jung: To dotyczy Wschodu, Hindus natomiast nie zgodziłby się, by muladharę ulokować nad swadhiśthaną. Perspektywa hinduska jest absolutnie różna od naszej. Gdyby przedstawiła pani Hindusowi analogię ze słońcem, też by się na to nie zgodził, mimo że i w tym wypadku można wykazać obecność mitu solarnego.
Pani Crowley: Ich symbolika jest inna od naszej, ponieważ ich bogowie przebywają na ziemi.
Jung: Oczywiście. Cóż, Hindus jest normalny, gdy nie żyje na tym świecie, jeśli więc ludzie Zachodu przyswajają sobie symbole hinduskie i wprawiają się w stan mentalny typowy dla Hindusa, wówczas stawiają wszystko na głowie, wówczas są, by tak rzec, całkiem

przekręceni. Hindusi mają nieświadomość na górze — my mamy nieświadomość na dole. Owo odwrócenie spotkać możemy wszędzie: na naszych mapach południe znajduje się na dole, ale na Wschodzie południe jest na górze, północ — na dole; wschód i zachód też są ulokowane inaczej — po prostu wszystko jest nam na odwrót.
Druga ćakra wykazuje wszelkie cechy nieświadomości, możemy przeto założyć, iż droga z formy istnienia w muladharze zaprowadzi nas do wody, czyli w nieświadomość. Na przykład jeden z moich znajomych — człowiek nie przechodzący analizy — opowiadał mi, że ma interesujące marzenia senne, wszystkie identyczne i przedstawiające dokładnie tę sytuację, o której tu mówimy: a zatem wędruje wiejską drogą, gościńcem czy ścieżką, idzie na piechotę czy jedzie samochodem — w każdym razie wszystkie sny zaczynają się od przedstawienia marszu w jakimś kierunku — ale, ku jego największemu zdumieniu, wszystkie drogi prowadzą w nieunikniony sposób do wody, do drugiej ćakry.
To właśnie dlatego pierwszy wymóg stawiany przez kulty misteryjne polegał na tym, by zstąpić do wody, do basenu chrzcielnego. Wszelka droga do wyższego rozwoju prowadzi przez wodę, związana jest z ryzykiem pochłonięcia przez potwora. Dzisiaj powiedzielibyśmy, że nie dotyczy to chrztu chrześcijańskiego, z którym nie wiąże się żadne niebezpieczeństwo, jeśli jednak spojrzymy na wspaniałe mozaiki w Baptysterium Ortodoksów w Rawennie (powstałe w IV czy na początku V wieku, a zatem wtedy, gdy chrzest był jeszcze kultem misteryjnym), ujrzymy cztery cudowne obrazy — dwa przedstawiają chrzest Chrystusa w Jordanie, czwarty zaś przedstawia św. Piotra tonącego podczas burzy na jeziorze i ratującego go Zbawiciela[10]. Chrzest to przecież symboliczne zatonięcie. W Rosji istnieją sekty, które gwoli całkiem realnego wyobrażenia owego niebezpieczeństwa tak długo trzymają chrzczonych pod wodą, dopóki ci omal się nie utopią. Chodzi tu o śmierć symboliczną — o śmierć, z której rodzi się nowe życie, noworodek. Po zakończeniu obrzędu chrzcielnego wtajemniczonym często karmi się mlekiem — mamy z tym do czynienia na przykład w kulcie Attisa: nowo ochrzczonych przez osiem dni po ceremonii traktowano jako osesków, karmiono ich mlekiem i nadawano im nowe imiona[11].
W symbolice swadhiśthany odnajdujemy zatem uniwersalną ideę chrztu z wody związanego z niebezpieczeństwem utonięcia lub pochłonięcia przez Makarę. Dzisiaj, zamiast o morzu czy o Lewiatanie, mówimy o analizie, która jest tak samo groźna. Człowiek pogrąża się w wodzie, w głębi poznaje Lewiatana, a przeżycie to jest dlań albo źródłem odrodzenia, albo chwilą zniszczenia. Jeśli wybraliśmy tu właściwą analogię, to i analogia ze słońcem musi wytrzymać krytykę, albowiem cała ta historia chrzcielna należy do kręgu mitów solarnych. Po południu słońce starzeje się i słabnie, by w końcu pogrążyć się w krwawych odmętach zachodniego morza — zanurza się w wodę, po czym odbywa nocną podróż, by w chwili wschodu narodzić się na nowo. A zatem drugą ćakrę można by określić mianem ćakry czy mandali chrztu, odrodzenia lub zniszczenia — te dwa ostatnie tak czy owak są konsekwencją przeżycia chrzcielnego.
Możemy też powiedzieć co nieco na temat konkretnych cech charakterystycznych tej ćakry. Łatwo sobie wyobrazić charakteryzującą ją ognistą czerwień. Muladhara jest ciemna, barwy krwi, przedstawia mroczną namiętność, ale cynober swadhiśtany jest bardziej świetlisty, jeśli zaś uświadomicie sobie, że wiąże się to z biegiem słońca po nieboskłonie, z chwilą wschodu i zachodu, możecie sobie wyobrazić, iż owa barwa oddaje kolor pierwszych i ostatnich promieni słonecznych charakteryzujących się głęboką czerwienią. Po drugiej ćakrze możemy zatem oczekiwać objawienia nowego życia — światła, większej intensywności i aktywności; i w rzeczy samej, z cechami tymi mamy do czynienia w wypadku trzeciej ćakry, manipury[12], zanim jednak zaczniemy mówić o tym ośrodku, powinniśmy wyczerpać całą problematykę związaną z drugą ćakrą. To znamienne, że Wschód nie rzuca nam tych pierwszych dwóch ćakr pod nogi, lecz że lokuje je gdzieś wyżej. Jeśli o nas chodzi, umieścilibyśmy muladharę wysoko, ponieważ mamy tu do czynienia ze światem naszej świadomości, a następną ćakrę

ulokowalibyśmy gdzieś niżej — tak podpowiada nam uczucie, ponieważ istotnie zaczynamy od góry. Ale tutaj wszystko jest na opak — zaczęliśmy od świata świadomości, możemy przeto stwierdzić, iż nasza muladhara nie jest ulokowana niżej, w brzuchu, lecz w głowie. To właśnie ze względu na to wszystko przedstawia się na odwrót.

Pani Sawyer: Ale w nieświadomości to wszystko jedno.

Jung: Aha, jeszcze pojawia się nieświadomość, w której przeciwieństwa się jednoczą. Tak, w nieświadomości wszelkie „tak" oznacza zarazem „nie", muladhara jest w górze i w dole. Z podobną koncepcją mamy do czynienia w systemie tantrycznym. Na czym polega analogia pomiędzy adźnią[13], najwyższym ośrodkiem, a muladharą? To bardzo ważna kwestia.

Pani Fierz: W zjednoczeniu Śakti i Śiwy[14].

Jung: Tak, kundalini w muladharze[15], w stanie snu Śpiącej Królewny, zjednoczona jest z lingamem — ten sam stan panuje także w górze, w adźni, tam, gdzie dewi wróciła do boga i na powrót się z nim zjednoczyła. Bogowie znowu znajdują się w stanie twórczym, lecz całkiem innego rodzaju. Zjednoczeni tako na dole jako na górze. Oba ośrodki można traktować wymiennie.

Widzicie zatem, że jeśli mamy przejąć ten system, zanim go zasymilujemy, musimy najpierw wyjaśnić sobie własną pozycję. W naszym wypadku wszystko najwyraźniej przedstawia się inaczej: jeśli chcemy znaleźć się w nieświadomości, nie możemy wstępować — musimy zejść niżej — odbyć katabasis. Zawsze tak było. Dawne kulty misteryjne często celebrowały swe obrzędy pod ziemią. W starych kościołach chrześcijańskich pod ołtarzem często znajduje się krypta, a w niej kościół dolny. Mamy tu do czynienia z tą samą ideą, jaką spotkać możemy w symbolice mitraistycznego spelaeum, jaskini czy pomieszczeniu, gdzie świętowano obrzędy kultu Mitry. Zawsze było to jakieś miejsce podziemne — piwnica czy grota. Także kult Attisa celebrowano w pieczarach. Grota Betlejemska, w której narodził się Chrystus, też była takim spelaeum[16]. Rzymska bazylika Św. Piotra znajduje się, jak zapewne wiecie, w miejscu, gdzie wcześniej świętowano taurobolia — obrzęd chrztu z krwi — Attisa. Także arcykapłani kultu Attisa nosili tytuł „papas", papież zaś, który kiedyś był po prostu biskupem Rzymu, przejął ten tytuł. Sam Attis to bóg umierający i wstający z martwych — w ten sposób przejawia się ciągłość dziejów.

Pan Baumann: Profesor Hauer mówił o dwóch drogach do nieświadomości — można do niej dotrzeć z prawej strony lub z lewej. Na jednej drodze spotyka się potwora morskiego z przodu, a wówczas człowiek zostaje przezeń pochłonięty; na drugiej drodze potwór atakuje człowieka od tyłu[17].

Jung: To już są subtelności systemu hinduistycznego. Powinniśmy być zadowoleni, jeśli uda nam się strawić i zasymilować cały ten materiał tak z grubsza. Cóż, właśnie już wyjaśniłem, dlaczego na Wschodzie nieświadomość ulokowana jest w górze, podczas gdy u nas, ludzi Zachodu, znajduje się ona na dole. Możemy jednak odwrócić tę całość, tak jakby muladhara była najwyżej położonym ośrodkiem, a wtedy schodzilibyśmy z niej jakby z góry — w ten sposób możemy to także postrzegać, a wówczas moglibyśmy powiedzieć, że odbywamy wędrówkę wzwyż.

Pani Sawyer: We wszystkich wizjach, które omawialiśmy na seminarium angielskim, najpierw mieliśmy do czynienia z zstępowaniem, później z wstępowaniem. Nie rozumiem, w jaki sposób pan to zamienił.

Jung: Jeśli zaczyna pani od góry, od muladhary, wówczas schodzi pani w dół, ponieważ muladhara jest na górze.

Pani Sawyer: Ale przecież muladhara znajduje się pod ziemią!

Jung: Wcale niekoniecznie — chodzi tu w każdym razie o aspekt ziemski, a tak poza tym to taka sobie façon de parler. Jesteśmy na ziemi lub w ziemi. Wspomniana tu już kobieta zaplątana w korzenie jest po prostu uwięziona w swym powszednim życiu. Na tym właśnie polegał jej specyficzny problem, toteż przedstawiła się na rysunku jako osoba uwikłana w

obowiązki życiowe wynikające z jej relacji rodzinnych itp. Pójście na analizę z pewnością oznaczało dla niej wstępowanie wzwyż. Przejście przez chrzest chrześcijański też niewątpliwie oznacza wstępowanie, lecz wcale to nie przeszkadza przedstawianiu chrztu jako momentu zanurzenia w wodzie. Chrystus zanurzył się w falach Jordanu, a nie wstąpił do nieba.

Pani Crowley: Czy nie sądzi pan, że wschodnie wyobrażenie nieświadomości bardzo różni się od naszego? To jakaś inna forma nieświadomości.

Jung: Tak, w Indiach obowiązuje całkiem inna idea nieświadomości, ale nie ma sensu spierać się o to, ponieważ nie mamy na ten temat wielkiego pojęcia.

Pani Crowley: Ale przecież może pan o tym przeczytać w tekstach sanskryckich, w wedach.

Jung: Całkiem niemało się naczytałem w tym kierunku, ale do dzisiaj nie jest to dla mnie zbyt jasne. Wiem tylko, że sprawy te przedstawiają się tam całkiem inaczej. Kiedyś dane mi było na przykład korespondować z pewnym panditem na temat ćakr mandali. Człowiek ten poinformował mnie, że związane są one z medycyną, że należą do dziedziny anatomii i że nie mają znaczenia filozoficznego. Taka idea przerastała jego horyzonty intelektualne. Był to jednak bardzo oczytany w tekstach sanskryckich profesor uniwersytetu w Dakce, osobiście mi nie znany.

Pani Crowley: Na Wschodzie i na Zachodzie zdarzają się ludzie reprezentujący różne typy.

Jung: Oczywiście, ludzie i tu, i tam, reprezentują różne poglądy, z kolei cały Wschód myśli o tych sprawach inaczej niż Zachód. Ludzie Wschodu nie rozpoznają nieświadomości, tak samo jak nie wiedzą nic o tym, co my określamy mianem „świadomości". Ich światoobraz całkowicie różni się od naszego, toteż możemy zrozumieć wszystkie te problemy jedynie o tyle, o ile pozwalają nam je ująć nasze pojęcia. To właśnie dlatego podjąłem próbę podejścia do tego ze stanowiska psychologicznego. Przykro mi, że wprawiłem panią w zamieszanie, ale dezorientacja ta jeszcze się pogłębi, gdy zacznie pani traktować to wszystko całkiem dosłownie. Lepiej niech pani tego nie robi. Gdy zacznie pani myśleć w pojęciach wschodnich, zbuduje pani system pozornie hinduistyczny, ale budowla ta składać się będzie z cegiełek psychologii zachodniej, tego zaś czynić nie wolno — tylko się pani w ten sposób zatruje. Jeśli zatem zajmujemy się całą tą problematyką — a obawiam się, że powinniśmy się tym zająć ze względu na podobne struktury własnej nieświadomości — musimy to uczynić w wyżej opisany sposób. Musimy zrozumieć czy w każdym razie wziąć pod uwagę fakt, że muladhara znajduje się właśnie tutaj, że życie występuje tu, na tej ziemi, że to właśnie tutaj śpi Bóg. A wtedy należy przystąpić do krateru[18], by odwołać się do dawnego pojęcia Zosimosa, czy do nieświadomości — w porównaniu z wcześniejszym stanem będzie to stan ujmowany jako wyższy, o ile tylko uda nam się zbliżyć do życia w wyższej formie. Możemy to osiągnąć jedynie dzięki przebudzeniu kundalini[19].

Teraz powinniśmy powiedzieć coś o kundalini i jej istocie czy też o tym, w jaki sposób można ją obudzić[20]. Jak pamiętacie, profesor Hauer stwierdził, iż kundalini może zbudzić impuls pochodzący z góry, ale by tego dokonać, trzeba być w stanie buddhi[21], w stanie czystego umysłu. A zatem krok w kierunku następnej ćakry będziemy mogli wykonać dopiero wtedy, gdy obudzimy węża, to zaś możemy uczynić jedynie dzięki odpowiedniej postawie. W perspektywie psychologicznej oznaczałoby to, że do nieświadomości można się zbliżyć tylko w pewien sposób — mając czysty umysł, właściwe nastawienie i łaskę niebieską — to właśnie tym wszystkim jest kundalini. Musi nas do niej doprowadzić coś, co jest w nas, jakiś impuls wewnętrzny. Jeśli tego nie czujemy, cały ten proces będzie zafałszowany. A zatem musi się pojawić cos specjalnego, iskra boża, jakaś pobudka, która popchnie nas przez wodę, prowadząc do następnej ćakry. I znowu mamy do czynienia z kundalini, z czymś absolutnie nie do poznania, z czymś, co może się przejawiać w formie lęku, nerwicy, ale też jako żywe zainteresowanie; w każdym razie musi to być coś nadrzędnego względem naszej woli, w przeciwnym bowiem razie cały ów proces przejścia się nie uda — zawrócimy z drogi, gdy

tylko pojawi się pierwsza przeszkoda, uciekniemy, gdy tylko dojrzymy Lewiatana. Jeśli jednak rozżarzy się w nas owa żywa iskra, jeśli poczujemy nieodparty pęd, nie będziemy już mogli zawrócić, będziemy musieli zmierzyć się z przeszkodą.
Chciałbym wam podać przykład zaczerpnięty ze średniowiecznego inkunabułu — ze słynnej Hypnerotomachii albo Snu Poliphila[22]; mówiłem o tym już wcześniej. Księgę tę napisał w XV wieku pewien mnich, potomek słynnej rodziny rzymskiej. Dotarł on, by tak rzec, do nieświadomości, podobnie jak wędrowiec na początku Piekła Dantego, lecz doświadczenia swe ujął w całkiem innym języku. Opisuje on drogę przez Schwarzwald, który w owych czasach był — zwłaszcza dla mieszkańców Italii — ultima Thule, odległą dziczą, gdzie jeszcze grasował jednorożec; było to miejsce tak dla nich obce, jak dla nas środkowoafrykański busz. Tam właśnie wędrowiec zboczył z drogi i spotkał wilka. Zrazu przeląkł się, później jednak poszedł za wilkiem do źródła, z którego napił się wody — aluzja do chrztu. Następnie doszedł do ruin dawnego miasta rzymskiego— przeszedł przez bramę miejską, a wówczas ujrzał posągi i osobliwe inskrypcje symboliczne na murach; teksty te Poliphilo cytuje, my zaś możemy zauważyć, że są one nader interesujące z psychologicznego punktu widzenia. Nagle wędrowiec poczuł się jakoś nieswojo, opadł go lęk, chciał zawrócić, przeto skierował się w stronę bramy, ale tam drogę zastąpił mu smok. Nie mógł się cofnąć, musiał iść dalej przed siebie. Tym smokiem jest kundalini, ponieważ — widzicie — w pojęciach psychologicznych kundalini jest tym, co popycha nas do wielkiej przygody. „O, do diabła, po co ja tu w ogóle wlazłem!” — mówimy, gdy znaleźliśmy się w opałach, ale gdy zawrócimy, z naszego życia zniknie przygoda, straci ono cały swój urok, zostanie odcięte od korzeni. To właśnie owo poszukiwanie sprawia, że życie jest warte przeżycia, a do poszukiwań popycha nas kundalini — to właśnie ona jest owym boskim popędem. Jeśli na przykład średniowieczny rycerz dokonał jakiegoś wielkiego dzieła, jeśli przyszło mu walczyć ze smokiem i oswobodzić dziewicę, wówczas czynił to zawsze dla pani swego serca — była nią kundalini. Gdy Leo i Holly wyprawiają się do Afryki na poszukiwania „Onej”[23], ta ostania nakłania zaś ich do najbardziej niewiarygodnych przygód, to i ona jest kundalini.
Pani Crowley: To anima?
Jung: Tak, kundalini to anima[24]. To właśnie z tego względu, wbrew sugerowanej przez hinduizm męskiej symbolice półksiężyca, twierdzę, iż druga ćakra jest w dużej mierze żeńska, ponieważ woda to łono odrodzenia, to chrzcielnica. Księżyc jest, rzecz jasna, symbolem żeńskim, poza tym mam w domu wizerunek tybetański przedstawiający Śiwę w aspekcie kobiecym tańczącego na cmentarzu po trupach. W każdym razie księżyc zawsze przedstawiano jako miejsce, gdzie udają się dusze zmarłych — idą tam po śmierci, on zaś odradza je w słońcu. Księżyc pełen jest dusz zmarłych — jest on, by tak rzec, ciężarny duszami, zwłaszcza jako księżyc w pełni — które następnie oddaje słońcu, gdzie podług mitu manichejskiego dusze otrzymują nowe życie. Księżyc jest zatem symbolem odrodzenia. Również półksiężyc jest w wypadku tej ćakry nie na górze, lecz z dołu, niczym czara ofiarna, z której dusze płyną do ćakr położonych wyżej, do manipury i anahaty. Znowu mamy tu do czynienia z mitem solarnym.

Przypisy

[1] Drugą ćakrę, swadhiśthanę, opisał Wilhelm Hauer jako „życie, w którego nurcie zanurzamy się bez zastrzeżeń i bez namysłu, rzucając się w strumień rzeki życia, pozwalając się mu unosić, płynąc w kierunku wszystkiego, co ku nam nadpływa”. Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 75.

[2] Wyrażenie pochodzące z Satćakranirupany. Zob. s. i nast. niniejszego tomu.

[3] Wilhelm Hauer opisuje muladharę jako „ćakrę zawierającą korzeń rzeczy. Jest to rejon ziemi, twórczej siły męskiej i żeńskiej... podstawa świata”. Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 68.

[4] Miejsce między odbytem i korzeniem narządów płciowych. [Przyp. tłum.]

[5] Wyobrażenie swadhiśthana-ćakra przedstawia Makarę – potwora mitologicznego – na wodzie. Zob. il. 3.

[6] Wilhelm Hauer zdefiniował ćakry jako „symbole doświadczania życia”. Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 58.

[7] Zob. Carl Gustav Jung: Über Mandalasymbolik. [Gesammelte Werke. T. 9/1. Par. 640 i nast. O symbolice mandali. Il. 25 – przyp. tłum.]

[8] Wilhelm Hauer opisuje przedstawienie tej ćakry w następujący sposób: „W środku koło, łupina owocu, zawierające białą mandalę w kształcie lotosu... jest tu też półksiężyc, także biały”. Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 74.

[9] „Hauer: »Półksiężyc w swadhiśthanie jest symbolem Śiwy«. Pani Sawyer: »Czyż półksiężyc nie jest zazwyczaj symbolem żeńskim?«. Hauer: Nie w Indiach. Tam półksiężyc zawsze jest symbolem Śiwy«”. Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 84.

[10] Jung wspomina to przeżycie w swej autobiografii. Zob. Carl Gustav Jung: Wspomnienia, sny, myśli. Aniela Jaffé dodaje w przypisie, że „Jung interpretował tę wizję nie tyle jako zjawisko synchroniczne, ile jako ulotny twór nieświadomości, powstały w związku z archetypową ideą inicjacji. Bezpośrednia przyczyna tej konkretyzacji leżała, zdaniem Junga, w szczególnym odniesieniu jego animy do Galii Placydii i w wywołanym przez nie wybuchu emocji”. Carl Gustav Jung: Wspomnienia, sny, myśli. Opis Junga podany w autobiografii odbiega w szczegółach od tego, który przedstawił w trakcie seminarium. Jeśli chodzi o charakter tych różnic oraz o nową interpretację całego epizodu, zob. Dan Noel: A Viewpoint on Jung’s Ravenna Vision. „Harvest: Journal for Jungian Studies”. T. 39/1993. S. 159-163.

[11] Zob. Carl Gustav Jung: Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. [Gesammelte Werke. T. 5. Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii (Dzieła. T. 3). Par. 659-662 – przyp. tłum.]

[12] Wilhelm Hauer definiuje manipurę w następujący sposób: „Mani oznacza perłę lub klejnot, pura to pełnia lub bogactwo; można by zatem okreslić tę ćakrę mianem skarbu w postaci pereł lub klejnotów”. Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 68.

[13] Wilhelm Hauer definiuje tę ćakrę w następujący sposób: „Adźńa to »rozkaz«; to coś, o czym wiadomo, że należy to uczynić; związane jest to z poznaniem... jest to rozkaz lub potwierdzenie, którego sami sobie udzielamy, powiadając, że to i to jest naszym obowiązkiem”. Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 69.

[14] Wihelm Hauer opisuje to w następujący sposób: „Joni i lingam, siła żeńska i siła męska, są zjednoczone, nie pozostają w stanie separacji”. Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 90.

[15] Wilhelm Hauer opisuje muladharę w następujący sposób: „Znowu mamy tu do czynienia z joni i lingamem – tutaj śpi kundalini. Joni jest czerwona, lingam jest ciemnobrunatny – symbolizuje to życie erotyczne w całej jego pełni. Jest to całkiem inna czerwień niż w sercu centrum adźni, gdzie pierwiastek erotyczny żyje w wyższym sensie – tutaj natomiast występuje on w aspekcie realnym, ziemskim”. Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 92.

[16] Carl Gustav Jung zauważa: „Postać Attisa jest ścisle związana z postacią Chrystusa, jako że podług pradawnej tradycji betlejemska Grota Narodzenia miała być sanktuarium Attisa. Współczesne wykopaliska potwierdziły tę tradycję”. Carl Gustav Jung: Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos. [„Eranos-Jahrbuch 1937”. Zürich: Rhein-

Verlag 1938. Pt. Die Visionen des Zosimos w: Gesammelte Werke. T. 13. Par. 92. Przypis 39 – przyp. tłum.]

[17] Zob. przypis na s. niniejszego tomu.

[18] Carl Gustav Jung pisze: „Krater to najwyraźniej cudowne naczynie, to basen chrzcielny czy piscina, to miejsce, gdzie odbywano baptismos, zanurzenie, chrzest. W ten sposób dokonywała się przemiana w istotę duchową". Carl Gustav Jung: Die Visionen des Zosimos. Gesammelte Werke. T. 13. Par. 97.

[19] W rękopisie pt. Die Beschreibung der beiden Centren Shat-Chakra-Nirupana (S. 2) Carl Gustav Jung pisze: „W muladharze śpi kundalini. Jest to aktywność utajona, przejawiająca się na zewnątrz. Dzięki niej człowiek jest związany ze światem i mniema, iż jego »ja« jest tożsame z jego Jaźnią. Kundalini to utajona ćit (świadomość), kiedy zaś się budzi, wraca do swego pana. Jest to »świadomość-świata«, w przeciwieństwie do ćit-atma, świadomości osobniczej".

[20] Wilhelm Hauer definiuje kundalini w następujący sposób: „Kundalini, tak jak ją rozumiemy tutaj, w żadnym wypadku nie jest erotyczną siłą mężczyzny, lecz jest formą siły kobiecej, która nie jest niczym innym, jak tylko czystą wiedzą; w sile żeńskiej istnieje pewien potencjał poznania, siła, która w żaden sposób nie wiąże się z erotyką – należy ją uwolnić i zjednoczyć z potencjałem poznawczym mężczyzny na najwyższym szczeblu rozwoju". Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 97.

[21] Wilhelm Hauer opisuje buddhi w następujący sposób: „Buddhi to narząd intuicji składający się z czystej sattwy, z substancji świata świetlistego stanowiącej podstawę poznania, wiedzy i wglądu". Wilhelm Hauer: Yoga, Especially the Meaning of the Cakras. S. 96. Mircea Eliade twierdzi, że buddhi w sankhji-jodze to pojęcie intelektu męskiego. Zob. Mircea Eliade: Joga. Wolność i nieśmiertelność. S. 33-34.

[22] Zob. Linda Fierz-David: Der Liebestraum des Poliphilo. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne. Zürich: Rhein-Verlag 1947. Jung napisał przedmowę do tej książki. Zob. Carl Gustav Jung: Gesammelte Werke. T. 18/2. Par. 1749-1752.

[23] Jeśli chodzi o dyskusję na temat książki Ridera Haggarda pt. She, zob. Carl Gustav Jung: Analiza marzeń sennych Według notatek z seminariów 1928-1930 (Seminaria. T. 1). S. 119-120, 585, 587. [Przyp. tłum.]

[24] Podawaną przez Junga interpretację kundalini jako animy można wytłumaczyć nastęującym opisem sir Johna Woodroffe'a: „Ona, która »lśni jak łańcuch świateł« - błyskawica – w centrum jego ciała jest »wewnętrzną kobietą«, do której odwołują się słowa: »Po cóż mi zewnętrzna kobieta? Mam wewnętrzną kobietę w sobie«". [Arthur Avalon: Yoga kundalini. Ścieżka poznania siebie. S. 252 – przyp. tłum.] W egzemplarzu Junga słowa te były grubo podkreślone – Jung cytuje cały ten fragment w swym rękopisie pt. Die Beschreibung der beiden Centren Shat-Chakra-Nirupana (S. 2). Ostatnie zdanie – „Mam wewnętrzną kobietę w sobie" – cytuje w rękopisie pt. Avalon Schlange (S. 1).

W artykule pt. Über Mandalasymbolik powiada Jung w komentarzu do mandali namalowanej przez młodą kobietę (rysunek przedstawia zwiniętego węża): „Próbuje on wydostać się; jest to przebudzenie kundalini, oznaczające, iż chtoniczna natura naszej pacjentki staje się aktywna. W praktyce oznacza to uświadamianie sobie własnej natury popędowej". Carl Gustav Jung: Über Mandalasymbolik. Gesammelte Werke. T. 9/1. Par. 667. [O symbolice mandali. S. 95 – przyp. tłum.]